

Archiv für

PHILOSOPHIE

HERAUSGEBER
JÜRGEN V. KEMPSKI

6/1/2

W. KOHLHAMMER VERLAG

ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE

Organ der Internationalen Gesellschaft für Philosophie
und Sozialwissenschaft (Societas Hobbesiana)

Herausgeber: Jürgen v. Kempski, Hembesen i. Westf.

Beirat: J. Ebbinghaus, Marburg; G. Jacoby, Greifswald; F. Kaufmann, Buffalo, N.Y.; J. König, Göttingen, R. Kroner, Philadelphia; H. Kuhn, München; Theodor Litt, Bonn; S. Marck, Chicago; G. Misch, Göttingen; H. Pleßner, Göttingen; K. Reich, Marburg; E. Spranger, Tübingen; L. v. Wiese, Köln; P. Wilpert, Köln

Inhalt von Heft: 6/1,2

Fritz Heinemann: <i>Ursprung und Wiederholung</i>	1
Theodor W. Adorno: <i>Spezies und Intention</i>	14
Béla Juhos: <i>Die rekursive Definition der „Wahrheit“</i>	42
Heinrich Scholz: <i>Zur Kantischen Lehre von der Zeit</i>	60
Hans Peter: <i>Über Möglichkeit und Grenzen positiver Wertprinzipien in der Ethik</i>	70
Günther Patzig: <i>Der Gedanke eines kategorischen Imperativs</i>	82
Béla Freiherr v. Brandenstein: <i>Die Philosophie Schellings und ihre Bedeutung für unsere Zeit</i>	97
Julius Ebbinghaus: <i>Hermann Cohen als Philosoph und Publizist</i>	109
Arnulf Molitor: <i>Bemerkungen zur neuesten Kritik des mathematischen Konventionalismus</i>	123

Buchbesprechungen

Ernst Mayer: <i>Dialektik des Nichtwissens</i> (H. Pleßner)	145
Herman Meyer: <i>Kennis en Realiteit</i> (J. v. Kempski)	147
Walter E. Heistermann: <i>Erkenntnis und Sein</i> (A. Seiffert)	148
Albert Grote: <i>Die Welt der Dinge</i> (J. J. Schaaf)	149
Georg Siebers: <i>Die kausale Notwendigkeit und das kausale Werden</i> (W. Gent)	155
Leonard Nelson zum Gedächtnis (H. J. Wolff)	157
Helmut Coing: <i>Grundzüge der Rechtsphilosophie</i> (M. Stockhammer) ..	160
H. P. H. Teesing: <i>Das Problem der Perioden in der Literaturgeschichte</i> (W. Milch †)	166
Carl Albrecht: <i>Psychologie des mystischen Berufenstseins</i> (Fr. Großart) ..	168
Julius Jacob Schaaf: <i>Über Wissen und Selbstberufenstsein</i> (W. Höres) ..	169
<i>Philosophische Bücherei</i> , Bd. 1-6 (J. v. Kempski)	171
Kurt Schilling: <i>Geschichte der Philosophie</i> , Bd. 2 (J. v. Kempski)	172
Adolf Dyroff: <i>Einleitung in die Philosophie</i> ; ders.: <i>Dürfen wir noch Aristoteliker sein?</i> (W. Höres)	174
Wladimir Szykarski: <i>Jugendgeschichte Adolf Dyroffs</i> (W. Höres)	174
Eugen Rosenstock-Huussy: <i>Der Atem des Geistes</i> (J. Rattner)	175
Wolf von Siebenthal: <i>Krankheit als Folge der Sünde</i> (J. Rattner)	175

Alle redaktionellen Sendungen für das AfP und das AMLG sind zu richten an: Dr. J. v. Kempski, Hembesen i. W., Krs. Höxter. Das AfP und das AMLG erscheinen vierteljährlich. Abonnementspreise des Bandes (4 Hefte) DM 36.—; Einzelheft DM 10.—.

Die Mitglieder der Int. Ges. f. Philos. u. Sozialwiss. erhalten das AfP (einschließlich AMLG) für den Mitgliedsbeitrag von DM 6.— pro Quartal.

URSPRUNG UND WIEDERHOLUNG

VON FRITZ HEINEMANN

„Die Wiederholung ist die Wirklichkeit und der Ernst des Lebens.“ (Sören Kierkegaard)

I.

Das Problem der Schöpfung, obwohl so alt wie die Menschheit, ist so geheimnisvoll wie am ersten Tage. Die moderne Wissenschaft vermeinte, es lösen zu können, indem sie es leugnete. Sie ersetzte Schöpfung durch Entwicklung und „erklärte“ diese durch natürliche Auslese und den Kampf ums Dasein. Darwins Verdienst, eine Vielheit von Phänomenen unter einem neuen Gesichtspunkt verständlich gemacht zu haben, sei in keiner Weise geschmälert. Aber wenn er sagt: „On my theory unity of type is explained as unity of descent“, so enthält dieser Satz einen Zirkelschluß; denn genau so beruht umgekehrt die Einheit der Abstammung auf der Einheit des ursprünglichen Typus, und die Frage, wie dieser, z. B. das Ur-Schaf als Schaf, entsteht, bleibt unbeantwortet. Selbst wenn Darwin gezeigt hätte, daß alle organischen Formen auf einen einzigen Typus zurückführbar seien, selbst dann würde die Frage nach dem Ursprung dieses einen Urtypus bestehen bleiben. Darwin gegenüber ist unser Problem: wie ist der *Ursprung der Arten* als einheitlicher Typen zu verstehen?

Bergson fühlte, daß Entwicklung allein nicht ausreicht und sprach deshalb von *Schöpferischer Entwicklung*. Er deutete Gottes Schöpfertätigkeit gleichsam in eine immanente Schöpferkraft der Natur um. Mit Recht verwirft er eine mechanische und eine teleologische Erklärung der Natur. Aber trotz des blendenden Feuerwerkes seines Geistes und seiner tiefgehenden Wirkung auf eine Generation von Intellektuellen ist sein Versuch, das Problem der natürlichen Schöpfung durch den *Élan vital* lösen zu wollen, gescheitert. Denn

dieser *Élan vital*, gedacht als eine vitale Einheit, die sich von einer Keimgeneration zur anderen durch das Zwischenglied der Organismen erhält, erklärt nichts. Die Lebensschwungkraft, verzweifelt ähnlich der alten Lebenskraft, ist eine Umschreibung, und, was schlimmer ist, eine Verhüllung des Rätsels. Unsere Aufgabe, Bergson gegenüber, ist, diesen *Élan* in seine Momente aufzulösen und zugleich den Charakter des Schöpferischen in der Entwicklung aufzuheben.

Whitehead übernimmt Bergsons Schöpferische Entwicklung und macht sie zu einem Charakter der geschaffenen Welt. Die Schöpferische Welt (*Creative World*) ist ihm die Welt des Ursprungs (*Origination*) oder der Aktivität. Aber dieser Welt stellt er die Welt des Unwandelbaren (*Persistence*) oder der Ideen gegenüber, die er meist als ewige Objekte (*Eternal Objects*), zuweilen als Werte, deutet. Diese Verdoppelung kompliziert jedoch das Problem nur, ohne es der Lösung einen Schritt näher zu bringen. Die Schöpfung kann nicht durch eine Zwei-Welten-Theorie erklärt werden, denn diese Theorie beruht auf dem fundamentalen Irrtum, Momente auseinander zu reißen und zu verabsolutieren, die nur in ihrer Beziehung aufeinander Bedeutung haben und die selbst nur relativ und in keiner Weise absolut sind. Die Relativitätstheorie hat unwiderruflich gezeigt, daß derselbe Körper als in Bewegung oder in Ruhe befindlich aufgefaßt werden kann je nach dem Koordinaten-System, auf das er bezogen wird. Die Sätze, „Die Erde bewegt sich um die Sonne“ und „Die Sonne bewegt sich um die Erde“ können beide wahr sein, wenn sie auf verschiedene Koordinatensysteme bezogen werden. Reißt man derartige Momente wie Bewegung und Ruhe oder Wechsel und Beharrung auseinander, wie Parmenides, Plato und seine Nachfolger bis auf Whitehead es tun, so verbaut man sich den Weg zum Verständnis der Schöpfung, denn das ist gerade ihr Charakteristikum, daß beide Elemente in ihr unlöslich verbunden sind. Das ist also unser Problem Whitehead gegenüber, die Zwei-Welten-Theorie zu überwinden und die *Persistence*, die er einer zweiten Welt zuteilt, als ein notwendiges Moment der einen Welt zu erweisen.

So wenig wie die Zwei-Welten-Theorie Platons löst die Emanation Plotins unser Rätsel auf. Denn Emanation ist nichts mehr als ein Bild, das verschiedene Interpretationen zuläßt. Es ist einmal das Bild des Wassers, das aus einer Quelle entspringt. Die Quelle aber erschafft das Wasser nicht. Sie entläßt es. In dieser Interpretation ist alles, was geschaffen wird, schon da und wird also gar nicht geschaffen. Oder es ist das Bild des Lichtes, das von der Sonne ausstrahlt. In diesem Falle ist die sogenannte Emanation eine bloße Beleuchtung von Objekten, die schon da sind, oder diese Objekte werden umgedeutet in Bilder, die in einem Spiegel erscheinen; es handelt sich also nicht um Schöpfung, sondern um Sichtbarmachung in Bild oder Spiegelbild, d. h. um Phantasmagorie.

Also weder Emanation, noch Entwicklung, noch schöpferische Entwicklung reichen zur Beschreibung, geschweige denn zur Lösung des Problems der Schöpfung aus. In dieser Situation ist nicht eine neue Analyse des Schöpfungsaktes gefordert, denn diese könnte sich nur auf unsere eigene Erfahrung stützen; und menschliches Schaffen ist nur ein Schöpfen zweiten Grades, vielleicht nur ein begünstigtes Arrangieren von gegebenen Elementen. Wir können uns nur an das *Geschaffene* halten, in erster Linie an die Erzeugnisse der Natur, in zweiter an die des Menschen. Eine solche Analyse des Geschaffenen würde Bedeutung haben für alle Gebiete, in denen der Begriff der Schöpfung eine Rolle spielt, nämlich für Theologie, Philosophie (besonders Naturphilosophie), Biologie, Geisteswissenschaften, Kunst und Geschichte.

Da es sich um durchgehende Charaktere der Wirklichkeit handelt, könnte diese Untersuchung metaphysisch genannt werden. Es muß aber deutlich sein, daß diese Charaktere keine Seins-Charaktere, sondern Interpretations-Charaktere sind, d. h. keine solche, die wahrgenommen werden können, sondern solche, die in einer Interpretation des Wahrgenommenen nicht ausgelassen werden dürfen, wenn es wirklich verstanden werden soll. Das entspricht meiner Auffassung, daß die Metaphysik nicht, was sie seit Aristoteles war, eine Wissenschaft des Seienden als Seienden ist, sondern eine Wissenschaft des Sinnes, d. h. der Versuch einer umfassenden Sinn-deutung des Dasein. Es entspricht zugleich der Einicht der modernen Biologie, daß unser Problem biologisch nicht aufzulösen ist, wenn man nicht über den sichtbaren *Phänotypus* hinausgeht zu dem unsichtbaren *Genotypus*.

In dieser Analyse werden Begriffe verwendet, die als solche nicht neu sind. Die alten Begriffe werden jedoch 1. von der einseitigen und daher beschränkten Bedeutung befreit, in der sie bisher gebraucht wurden, 2. zugleich deutlicher von anderen Begriffen geschieden, mit denen sie verbunden waren, und 3. aus ihrer künstlichen Isolation befreit und in ihrer Zusammengehörigkeit aufgewiesen. (Der Fortschritt menschlichen Denkens besteht einerseits in deutlicherer Scheidung von unklar verbundenen Elementen und andererseits in der Aufhebung der falschen Isolation von Begriffen, die eigentlich zusammengehören.) Keine „Lösung“ des Problems der Schöpfung ist in dieser Analyse erstrebt. Der endliche Verstand kann dieses Problem nicht lösen, sondern nur klären und erleuchten.

II.

Um ganz konkret zu reden, die These, die ich Platon und Plotin, Darwin, Bergson und Whitehead gegenüber formulieren möchte, ist diese: „Ursprung und Wiederholung sind durchgehende und zusammengehörige Charaktere der Wirklichkeit.“ Beide sind von-

einander abhängig und können nur zusammen verstanden werden. „Nur da ist Ursprung, wo Wiederholbares entsteht.“ Dieser Satz muß denen paradox erscheinen, die eine falsch verstandene Originalität mit Schöpfungertum verwechseln und die geneigt sind anzunehmen, daß nur dort Ursprung ist, wo Nicht-Wiederholbares erscheint. Schon Goethe spottet über diese Originalgenies, die mit ihren Träumen von Originalität ein halbes Leben lang im Dunklen tappen und die sich rühmen, keinem Meister gefolgt zu sein, vielmehr alles ihrem eigenen Genie zu verdanken: „Die Narren, als ob das überall angehe!“ Wahre Originalität weist sich dadurch aus, daß sie in der Wiederholung lebt und daß sie Wiederholbares schafft. Die Toren wissen nicht, daß es unendlich viel schwerer ist, Wiederholbares zu schaffen, als Nicht-Wiederholbares. Und auch das Umgekehrte gilt: „Nur das ist echte Wiederholung, die in den Ursprung zurückgeht.“

Diese Thesen können ihre Bedeutung erst enthüllen, wenn beide Begriffe in ihrer Umgrenzung deutlich werden. Zunächst muß Ursprung von Anfang geschieden werden. Anfang ist das Beginnen eines Vorganges in der Zeit. Ich fange an zu gehen, zu lesen oder zu schreiben. Die Pflanze fängt an zu keimen, nachdem das Samenkorn in die Erde gelegt ist. Die Geschichte eines Volkes fängt mit dem ersten Dokument (Denkmal oder Bericht) an, das uns bezüglich seiner erhalten ist. Sehr häufig liegt der Anfang von Völkern im Dunkel. Dem Anfang haftet meist etwas Äußerliches, Unwesentliches an, wie in diesem Falle, wo der Zufall ältere Dokumente zerstört haben kann. Es ist unerlässlich, Ursprung von Anfang zu scheiden, weil es Menschen, ja sogar Völker gibt, die nie zu ihrem Ursprung kommen, weil sie nie ihre eigentliche Gestalt oder ihr Selbst finden. Sie bewegen sich in bloßen Möglichkeiten, werden hierhin und dorthin gezogen von ihren Trieben und von fremden Einflüssen, kommen aber nie zu einer wiederholbaren, alle Sphären ihres Daseins umfassenden Verwirklichung. Aber was ist Ursprung?

Ursprung ist das In-Erscheinung-Treten oder Ins-Dasein-Treten eines Elementes, einer Funktion, eines Aktes, einer Gestalt, die vorher nicht da war; oder kurz gesagt, das Neu-Auftreten einer Gestalt. Denn das ist das Charakteristische, was einen Ursprung von einem Anfang unterscheidet. Im Anfang mag Chaos herrschen; aber wo Ursprung ist, ist Kosmos. Das ist das Wunder im Ursprung der Arten wie in jedem Ursprung. Es ist wirklich ein „Sprung“. Plötzlich ist die Gestalt da. —

Ich erläutere den Unterschied zwischen Ursprung und Anfang an dem Beispiel *der Völker*, die einen Ursprung und nicht bloß, wie alle Völker, einen Anfang haben. Die Gesamtheit der Zivilisationen kann idealtypisch in einer Reihe geordnet werden, an deren *einem* Ende rein natürliche, gleichsam pflanzenhafte Gebilde stehen, wie etwa die meisten primitiven und indischen Kulturen, an deren

anderem Ende sich Formationen befinden, die ganz und gar künstlich konstruiert sind, deren Leben, wie der Gang eines Uhrwerkes, nach einem Gesamtplan abrollend, vom Geist im voraus festgelegt ist (Planwirtschaften). In der Mitte zwischen diesen Extremen befinden sich naturhaft willensstarke Völker. In ihnen ist das Naturhafte so stark, daß sie organisch wachsen, aber zugleich wird es durch einen mächtigen Willen gebändigt. Diese Völker brauchen relativ lange, bis sie sich gefunden haben. Ist aber ihre Entscheidung getroffen, so halten sie mit einer unglaublichen Zähigkeit an ihr fest, und so sehr die Wechselfälle der Geschichte sie von ihrer ursprünglichen Bahn abzulenken versuchen, immer wieder kehren sie in sie zurück. So hat das englische Volk Jahrhunderte lang römische, sächsische, dänische und normannische Invasionen erleiden müssen, bis es endlich im 13. Jahrhundert sich selbst fand und sich eine Gestalt gab, welche seiner Geschichte Rückgrat wurde und zu der es wieder und wieder zurückkehrte. Macaulay spricht das mit völliger Klarheit aus, wenn er von der im 13. Jahrhundert erfolgten Trennung Englands und der Normandie sagt: „Here commences the history of the English nation... Then it was, that the great English people was formed, that the national character began to exhibit those peculiarities which it has ever since retained, and that our fathers became emphatically islanders, islanders not merely in geographical position, but in their politics, their feelings, and their manners. Then first appeared with distinctness that constitution which has ever since, through all changes, preserved its identity... Then it was that the house of Commons, the archetype of all the representative assemblies which now meet, either in the old or the new world, held its first sittings. Then it was that the common law rose to the dignity of a science and rapidly became a not unworthy rival of the imperial jurisprudence.“ Damals, fügt er hinzu, bildete sich die englische Sprache und die englische Literatur. In den Kreis dieser naturhaft-willensstarken Völker, die nicht von Verfassung zu Verfassung, von Revolution zu Revolution schwanken, sondern die einer klaren Linie in ihrer Entwicklung folgen, gehören die Römer, gehören die Juden. Nach jahrhundertelangem Hindämmern der Stämme in nomadenhaftem Dasein, nach Leben unter fremden Völkern, wie Ägyptern und Midianitern, ergreift das jüdische Volk plötzlich seine Bestimmung, und auf einmal sind da: sein eigentümlicher Charakter, sein spezifisches Recht, sein Staat, seine Gesellschaftsform, seine Religion, ein Inbegriff von Formen, der variiert und verändert, aber im Grunde doch identisch bleibend, durch die Jahrtausende sich erhaltend dieselbe Geschlossenheit und Konsequenz erzeugt, wie sie die englische Geschichte charakterisiert. Dieser Ursprung des jüdischen Volkes und des jüdischen Geistes verknüpft sich mit dem fast übermenschlichen Wirken von Moses. Er vereinigte die Stämme zu einem Volke, gab ihnen die Thora – Lehre, Recht und Religion – und gab damit

jüdischem Volk und jüdischem Geist das Gepräge, das ihm ermöglichte, trotz des Schmerzensweges durch Diaspora und Assimilation, trotz Verfolgungen und Vertreibungen seine Identität zu bewahren und immer wieder zurückzukehren zu seinem Ursprung.

Es wäre ein Mißverständnis, gegen diese Beispiele einzuwenden, daß weder die englische Geschichte mit dem 13. Jahrhundert, noch die jüdische mit Moses beginnt. Sicherlich, sie beginnen nicht in diesen Zeitaltern, aber sie kommen in ihnen zu ihrem Ursprung. Und es soll keinesfalls geleugnet werden, daß dieser Ursprung vorbereitet war. Vieles von dem, was da plötzlich in die Gestalt springt, war vorher da, und es bleibt reichlich Raum für gelehrte Untersuchungen dieser Vorbereitung. Keine der Formen in Natur und Geschichte entspringt aus dem absoluten Nichts; sofern sie überhaupt aus einem Nichts entspringen, ist dieses relativ. Wir wissen seit Hughlings Jackson, von Monakow, Morgue und Freud, daß biologische und physiologische Funktionen sich aus vorher vorhandenen Teilfunktionen gesetzmäßig aufbauen, und von Monakow hat ein entsprechendes Gesetz des bruchstückhaften Abbaues der Funktionen formuliert. Dieses besagt, daß die Verletzung bestimmter Bezirke des Hirns die zugeordneten Funktionen nicht dauernd zerstört, sondern die scheinbare Einheit der Funktion, die sich in Phylogenesis und Ontogenesis herausgebildet hatte, wieder in Teilfunktionen auflöst. Diese Desintegration ist jedoch keineswegs einfach eine Umkehr der ursprünglichen Integration. Es ist äußerst wahrscheinlich, daß ein ähnliches Gesetz im Geistigen und im Geschichtlichen gilt, d. h. *daß keine Funktion, kein Akt, keine Idee entspringen kann, es sei denn aus vorausgehenden Teilfunktionen, Teilakten und Teilideen, und daß beim Zerfall dieser Gesamtfunktionen wieder Teilfunktionen auftreten, wenn auch nicht in derselben Reihenfolge wie beim Aufbau.*

Im Unterschied vom Anfang ist Ursprung also erstmaliges Auftreten einer Form, und zwar wesentlich der Grundform eines bestimmten Bereiches der Natur oder der Geschichte. Hier bilden Natur und Geschichte in einer tiefen Schicht eine Einheit. Denn wie die unüberschaubare Mannigfaltigkeit der lebenden Natur übersehbar wird, indem man ihre Gestalten gemäß den Strukturgesetzen bestimmter Urformen ordnet, so verwandelt sich das Chaos der Geschichte in einen Kosmos, indem das Unentschiedene der Entscheidung, das Ungestaltete der Gestalt weicht, die nunmehr als Formgesetz das Leben der folgenden Generationen beherrscht. In der Geschichte ist Ursprung mit Entscheidung, mit Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten verknüpft, wobei *eine* bestimmte Möglichkeit ergriffen und realisiert wird. In dieser Möglichkeit schießen plötzlich Elemente zusammen, die miteinander vereinbar sind, die zueinander passen, die koexistieren können, die in einer formalen und sachlichen, wenn auch noch so spannungsreichen Einheit verbindbar sind. Ursprung ist Ursprung der Form.

Da es sich aber um die Form eines Lebendigen handelt, so ist sie in *einem* statische, räumliche Form (im höheren Tierreich getragen durch die anatomische Struktur), kinetische, zeitliche Form (d. h. Ordnung des zeitlichen Ablaufes organischen Geschehens) und Form der Funktion oder des Aktes. Es ist wichtig zu sehen, daß räumliche und zeitliche Gestalt strukturidentisch sind oder daß ein Organismus ein Etwas ist, das sich nach einem Strukturgesetz zugleich in Raum und Zeit entfaltet. Weil aber geschichtliches Geschehen immer den Augenblick transzendiert und auf ein Zukünftiges ausgerichtet ist, das nie völlig realisiert wird, so ist hier Ursprung zugleich Entspringen der Idee. Beides, Ursprung der Form als gestaltendes Prinzip und als Idee, ist unlöslich verbunden.

III.

Ursprung allein genügt nicht, weder um Natur und Geschichte zu verstehen, noch um Geschichte zu machen. Ursprung weist über sich selbst hinaus, denn er ist ja nichts anderes als Ursprung des Wiederholbaren. Und hier stehen wir vor der Erkenntnis, die für die augenblickliche Situation Europas grundlegend ist: *es gibt in der Geschichte keinen Ursprung ohne Wiederholung, wie es andererseits auch keine Wiederholung ohne Ursprung gibt.* Jede Neuschöpfung des Geistes, jede Wiedergeburt eines Volkes ist nur möglich in der Kette der Wiederholungen, die diese Neuschöpfung mit dem Grunde dieses Geistes oder Volkes, d. h. seiner Urformung, verbinden. Das ist das Lebensinteresse, das unsere Untersuchungen unabweisbar macht. So unlösbar sind in unserer Situation die Frage der Geschichte als lebendigen Geschehens und der Geschichte als Erkenntnis dessen, was frühere Geschlechter mit ehernem Griffel in das Buch der Zeiten einschrieben, verbunden.

Was aber ist Wiederholung? Wie Ursprung von Anfang, so muß Wiederholung geschieden werden von mechanischer Wiederkehr, die einen Grenzfall bezeichnet, zu der sie hinabsinken kann. Die mechanische Wiederkehr des Uhrenschlages, des Versmaßes, des Taktes, des Auswendiglernens von Gedichten – all das spielt eine Rolle. Aber es ist nicht das, was ich meine. Die pythagoreische *Wiederkehr des Gleichen* steigert dieses mechanische Geschehen ins Metaphysische und macht dadurch seine *Absurdität* sichtbar. Danach sollen dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden genau so wiederkehren, eine Lehre, die Nietzsche begeisterte und die er zur Basis einer Ersatz-Religion machen wollte. Das ist die extreme und darum falsche Übertreibung eines an sich richtigen Gedankens. Keine Person, kein Ereignis kehrt genau so wieder wie sie waren, weil beide abhängig sind von den jedesmal herrschenden wechselnden Konstellationen. Eine Wiederkehr des Gleichen wäre nur möglich in einer völlig determinierten, mechani-

schen, makroskopischen Welt, obwohl sie auch dort äußerst unwahrscheinlich ist. In der Mikro-Physik, wo nur Wahrscheinlichkeitsfeststellungen möglich sind und das Schicksal eines Atoms nicht verfolgt werden kann, verliert sie jeden Sinn. Es gibt in Wirklichkeit keine Wiederkehr des Gleichen, sondern nur des Ähnlichen und in bestimmten Fällen des Partial-Identischen.

Aber, wenn wir die mechanische Wiederkehr verwerfen, so brauchen wir deshalb noch nicht dem anderen Extrem zu verfallen, der „existentiellen Wiederholung“, der Kierkegaard unübertrefflichen Ausdruck in seiner bedeutenden Schrift „Die Wiederholung“ gegeben hat. Kierkegaard hat das Verdienst, zuerst auf die Bedeutung dieser Kategorie hingewiesen, den existentiellen Sinn dieses Faktums erfaßt und es in wunderbarer Klarheit an Hiob erleuchtet zu haben. Es sei fern von mir, seine dichterisch-prophetische Schau in blasse Prosa zu übersetzen oder an seinen Einsichten in engstirniger Kritik herumzumäkeln. Aber wenn wir den köstlichen Wein seiner Worte getrunken haben und wenn der dionysische Rausch verflogen ist, so können wir uns der apollinischen Einsicht nicht verschließen, daß Kierkegaard die Wiederholung nur auf ihren Höhepunkt bezieht und sie mit dem „Wieder-Selbst-Werden vor Gott“ gleichsetzt. Daß sein Held wieder er selbst wird, daß er sich nach der Verstrickung in die Welt wiederfindet, daß der Riß in seinem Wesen geheilt ist, daß er sich wiederzusammenschließt; oder, in der höheren Sphäre, daß Hiob, nachdem er alles verloren, nachdem er durch alle möglichen Leiden und durch den Abfall von Gott hindurchgegangen ist, nun wieder er selbst wird und alles doppelt wiederbekommt – das ist für Kierkegaard Wiederholung, Wieder-Selbst-Werden vor Gott. Dieses ist eine personale Kategorie von äußerster Wichtigkeit, und wir können sie als eigentliche Wiederholung von der uneigentlichen trennen, an der diejenigen leiden, die an ein früheres Stadium ihres Lebens fixiert sind und nun Handlungen einer früheren Zeit, wie unter einem Zwang, repetieren. Aber so wenig Ursprung immer Ursprung des Selbst ist, vielmehr das Entspringen der Form oder Gestalt dem der Person oder des Selbst vorausgeht, so wenig ist Wiederholung, allgemein gesprochen, Wieder-Selbst-Werden vor Gott oder *redintegratio in statum pristinum*. Dieses ist nur die höchste Blüte eines viel primitiveren Geschehens. Was ist Wiederholung? *Identität in der Folge oder besser: Identität des Folgens*, wobei diese Folge logisch, mathematisch oder zeitlich sein kann. Insofern setzt jede Reihenbildung Wiederholung voraus, selbst wenn in bisherigen Analysen der Reihen dieser Begriff nicht ausgezeichnet wird. Die Bildung unserer Zahlenreihe z. B. beruht auf ihr, insofern 1. jede folgende ganze Zahl aus der vorhergehenden durch Hinzufügung einer Einheit entspringt, 2. die Grundzahlen von 1–10 in jeder Dekade wiederkehren, und 3. in dem Stellensystem 111, 111 ... der Wert der Einheit zu einem Zehntel herabsinkt, wenn sie je eine Stelle nach rechts verschoben

wird. Was sich hier wiederholt, sind nicht nur die Grundzahlen als die Elemente der Zahlbildung, sondern die Akte des Zählens und des Verschiebens im Dezimalsystem, kurz die Zahloperationen.

Wir sind hier jedoch nicht mit diesem Aspekt unseres Problems beschäftigt, vielmehr mit der *Wiederholung* als der *Identität in der Zeitfolge* oder *besser der Identität einer Folge-Struktur in der Zeit*. Wiederholung ist von hieraus gesehen das Grundprinzip im Begriff der Substanz; oder *Substanz sollte verstanden werden als die Identität einer Folge-Struktur in der Zeit*. Das Beharrende ist wesentlich die Struktur der Folge oder ein Gestaltgesetz, das diese Folge in ihrer formalen Struktur, nicht in ihren Einzelinhalten festlegt. Nicht das ist ein Fehler, daß man von Substanz sprach, sondern daß man diese zu materiell und zu wahrnehmungsmäßig auffaßte. Die Wiederkehr des Gleichen kann sich niemals auf die materiell gleichen Personen oder Situationen beziehen, sondern nur auf formale Strukturen. Es bleibt ewig wahr: „Was die Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück“, und wir mögen Millionen von Jahren auf dieser Erde warten, nie werden wir dieselben Personen wiedersehen. Und dennoch bleibt eine Identität in der Strukturfolge der Situationen und Personen. Diese muß jedoch nicht als etwas Absolutes angenommen werden, als ob da identische Elemente oder Strukturen wären, die in ein ebenso absolutes Zeit-Raum-System, das völlig unabhängig von ihnen existierte, einträten. Keineswegs, sondern Zeit-Raum und die sie erfüllenden Elemente stehen in wechselseitiger Abhängigkeit. Wenn also *Wiederholung ein struktur-identischer Ablauf von vergleichbaren Stadien* ist und damit das Mittel, die Identität im Zeitablauf oder das, was Whitehead *Persistence* nennt, herzustellen, so schließt das in keinem Falle Variationen aus, im Gegenteil, es schließt sie ein.

Nicht alles, was in die Erscheinung tritt, ist wiederholbar. In jedem Augenblick ist Wiederholbares und Nicht-Wiederholbares gemischt. Wirklich wiederholbar ist nur das Gestalthafte. Das Nicht-Wiederholbare ist Ausdruck des Zufalls, des Nicht-Wesentlichen, des Akzidentiellen. Das ist der Grund, warum Ursprung das In-die-Erscheinung-Treten des Wiederholbaren und echte Wiederholung Rückgang in den Ursprung ist.

Es würde die Grenzen dieses Aufsatzes sprengen, wollten wir die Herrschaft dieses Begriffes durch die Bereiche der anorganischen und organischen Natur und der Geschichte verfolgen. Die Schwingungen, die Wellen, die Planetenbewegungen mögen als Illustration für die anorganische Natur genügen. Die Erde vollendet in einem Jahr regelmäßig ihre Bahn um die Sonne, derartig, daß sie immer wieder nach genau derselben Zeitspanne in genau derselben Stellung zur Sonne steht. Nennt man dieses Geschehen, bei dem sich verschiedenartige Erscheinungen von gleicher Zeitdauer in gesetzmäßiger Folge, nach gleichen Zeitintervallen, in gleicher Weise wiederholen, ein rhythmisches Geschehen, so kann man zeigen, daß

Pflanze und Tier an diesem rhythmischen Geschehen teilhaben. Tag- und Nachtrhythmen (Aktivitäts- und Ruherhythmen, Leucht-, Farbwechselrhythmen und rhythmische Vertikalwanderungen von planktonischen Organismen), Jahreszeitrhythmen, die den Winterschlaf, den Vogelflug und die Fortpflanzung beherrschen, dazu Gezeitenrhythmen, sind im einzelnen studiert, wie auch die fundamentalen Rhythmen des Herzschlages, des Atmens der Wirbeltiere oder der Medusenbewegung.

Was also wiederholt sich in der organischen Natur? Bewegung und Ruhe; Aktions- und Reaktionsweisen (auf ähnliche Reize erfolgen ähnliche Reaktionen der lebendigen Zelle); Verhaltensweisen; und endlich die Genotypen, die als inneres Strukturgesetz die Formen und Gestalten einer Klasse von Erscheinungen, die Phänotypen, bestimmen (so kehrt etwa der Bauplan eines Schmetterlings oder eines Lammes wieder). *Wiederholung ist, von hieraus gesehen, das Grundprinzip der Gattung. Gattung ist dasjenige Etwas, das in einem bestimmten Kreise von Individuen sich gestalthaft wiederholt.* Wir müssen es den Biologen überlassen, die Bedeutung dieses Prinzips in den Prozessen der Reproduktion und Regeneration zu untersuchen. Das große Material, das Richard Semon unter dem Titel „*Mneme*“ zusammengefaßt hat, erwartet eine Neu-Interpretation, denn Wiederholung scheint fundamentaler zu sein als Erinnerung. Gedächtnis beruht wahrscheinlich auf Wiederholung und nicht umgekehrt.

Was wiederholt sich in der Geschichte? Akte des *Wahrnehmens*, Erkennens, Liebens, Betens, Wertens und *Handelns*; Objekte und Inhalte, auf die sich die Akte beziehen, wie Farben, Ideen, Begriffe oder Werte; Beziehungen, wie die zwischen Eltern und Kindern, zwischen den Geschlechtern, oder zwischen Herr und Knecht; Formen von Gruppen, Gesellschaftsverbänden, Staatsformen usw. Aber Wiederholung ist hier ein komplizierter Vorgang, weil er in die Schicht des Bewußtseins hineinragt. Sie ist ein lebendiger Akt, der den Einsatz der gesamt menschlichen Existenz verlangt. Hier, in diesem Momente, von diesen bestimmten geschichtlichen Bedingungen aus, mußt Du wiederholen! Jetzt kommt es nicht auf Deine zufällige geschichtliche Existenz an. Ja, Du kannst nur dadurch zu Deiner Bestimmung gelangen, daß Du über Dich selbst hinaus in Dir wiederholst, was vom Ursprung an das Gestaltgesetz Deiner Gemeinschaft war.

Solcher Art ist das menschliche Paradoxon. Pflanzen und Tiere leben in der unbewußten Wiederkehr. In ununterbrochenen Reihen kehren in ihnen Aktions- und Reaktionsweisen, Funktionen und einmal gefundene Formen wieder; und zerfällt das Einzelwesen zu Staub, schon stehen tausend andere bereit, dieselbe Form den fernsten Geschlechtern zu überliefern. Dem Menschen dagegen ward das Himmels Geschenk der Freiheit. Er kann scheinbar heraustreten aus der Kette der Wiederholungen und ihre Fesseln sprengen. Jedoch.

indem die Tore sich öffnen, findet er sich in einer chaotischen Welt. Der ungebändigten Freiheit genießend, verliert er mittelpunktslos sich selbst. Will er wieder er selbst werden, so bleibt kein anderer Weg als der der Wiederholung in der höchsten Form. Den verlorenen Faden soll sie wieder aufnehmen, wiederfinden soll sie den Zentralpunkt, um den sich einzig und allein eine Neukristallisation des Selbst vollziehen kann. Sie tritt zunächst nicht als Geschehen, sondern als Anspruch auf. Sie fordert ein neues Hören, ein Verschließen des Ohres vor den schrillen Tönen des Jazz und den beleidigenden Klängen des Haß- und Kriegsgeschreies und ein Hinhören, nein ein Lauschen auf die verborgenen Melodien der inneren Geschichte. Sie erfordert ein neues Sehen, ein Abwenden von den trügerischen Erscheinungen des Tages, ein Erschauen des Wesenhaften. Sie fordert ein neues Herz, ein Mitfühlen mit den Schmerzen der vergangenen und gegenwärtigen Geschlechter, als seien sie unsere eigenen. Sie fordert einen neuen Willen, ein verantwortungsvolles Übernehmen dessen, was wir und die Generationen vor uns taten. Die Erkenntnis, „Das, was sich in der Geschlechter Kette wiederholt, bist Du“, verpflichtet, das zu tun, von dem allein wir wünschen können, es möge sich in alle Ewigkeit wiederholen.

IV.

Ursprung und Wiederholung sind also so ineinander verzahnt, daß der Ursprung ein solcher des Wiederholbaren und daß die Wiederholung eine solche des Ursprünglichen ist, daß kein Ursprung existiert, der nicht eine Wiederholung des Vorhergehenden einschließt und keine Wiederholung, die nicht wenigstens in *einer* Hinsicht ursprünglich und darum der Anfang neuer, sekundärer Wiederholungen wäre.

Vielleicht veranschaulicht nichts dieses Grundgeheimnis der Schöpfung besser als die Musik. Eine Melodie, in einem gnadenhaften Momente sich einem Künstler oder einer Gemeinschaft offenbarend, ist eine feste und anscheinend unvergängliche Grundgestalt, die wie ein Typus fortzeugt und trotz aller Variationen durch die Geschlechter hindurch dieselbe bleibt. Man könnte das Paradoxon wagen, daß das, was das Vergänglichste und am schnellsten Verklingende zu sein scheint, das Dauerhafteste ist: gewisse Grundmelodien, die in Natur und Geschichte, vorbereitet und doch plötzlich auftreten und, wenn einmal gefunden, unter mannigfachen Variationen durch beträchtliche Zeiträume hindurch wiedererklingen.

Die Tatsache dieser wechselseitigen Bedingtheit von Ursprung und Wiederholung sollte den an den Nachwehen des Krieges leidenden Nationen zum Anlaß dienen, über die Grundprinzipien ihres Wiederaufbaues nachzudenken. Eine jede von ihnen sollte sich fragen: welche Form- und Gestaltungsprinzipien sollen wir wählen? An

welche Urgestalten und Grundmelodien unseres geschichtlichen Daseins sollen wir wieder anknüpfen, nicht um sie sklavisch zu wiederholen, sondern vielmehr um auf Grund ihrer in völliger Freiheit neue Formen zu schaffen? Wir können nicht umhin, diese Fragen zu stellen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, daß Gedanken, die von anderen gedacht und daß Formen, die in fremden Kulturen gewachsen sind, sich an die Stelle wahrhafter Neuschöpfung setzen und daß das entstehende Werk eine Totgeburt wird. Das ist um so notwendiger in einem Zeitalter der Technik, wo die Materialien und die zu ihrer Produktion und Verarbeitung bereitstehenden Methoden und Maschinen gleichsam automatisch Gebilde hervorbringen, die zwar äußerlich formgerecht und zweckhaft, aber innerlich leer und seelenlos sind. Ein jedes Volk hat seine Grundgestalt und deren eigentümliche Variationen auf seine Weise zu finden. Alle aber sollten Kierkegaards Worte beherzigen, mit denen ich schließen möchte: „Die Wiederholung zu wollen, dazu gehört Mut. Wer nur hoffen will, der ist feige; wer sich nur erinnern will, der ist wollüstig; aber wer die Wiederholung will, der ist ein Mann, und je gründlicher er sich diese klarzumachen verstanden hat, ein desto tieferer Mensch ist er. Wer dagegen nicht begreift, daß das Leben eine Wiederholung ist und daß darin seine Schönheit besteht, der hat sich selbst verurteilt und verdient nichts Besseres als den Untergang, der ihm auch zuteil werden wird. Denn Hoffnung ist eine lockende Frucht, die nicht sättigt, Erinnerung ein dürftiger Zehrpfennig, der nicht sättigt, aber die Wiederholung ist das tägliche Brot, das mit Segen sättigt.“

¹ Die Grundthese von der wechselseitigen Abhängigkeit von Ursprung und Wiederholung scheint durch die heutige psychologische und psychiatrische Forschung bestätigt zu werden. Psychosomatisch ist die Wiederholung von zentraler Bedeutung. Es ist nicht das geringste Verdienst Freuds, daß er als erster diese Tatsache für Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie erkannt und therapeutisch verwertet hat. Er ersetzte bewußt Charcots „Erinnernlassen in der Hypnose“ durch Wiederholenlassen in der analytischen Behandlung“. „Der Analysierte wiederholt anstatt zu erinnern.“ Die vom Arzt therapeutisch verwendete Übertragung ist eine Art von Wiederholung. „Wiederholung ist die Übertragung der vergessenen Vergangenheit nicht nur auf den Arzt, sondern auch auf alle anderen Gebiete der gegenwärtigen Situation.“ (Vgl. den Aufsatz „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“, Gesammelte Werke, Bd. VI, S. 109 ff., Leipzig 1925.) Andererseits deutete er die Zwangsneurosen als auf Wiederholungszwang beruhend. Diese Zusammenhänge sind äußerst interessant, können aber hier nicht weiter verfolgt werden. Es sei nur kurz darauf verwiesen, daß auch in der homöopathischen Behandlung die Symptome früherer Krankheiten sich im Verlaufe des Heilungsprozesses wiedereinstellen; es sieht so aus, als ob die Natur selbst das Freudsche Heilungsprinzip unbewußt verwendete. Die psychosomatische Wiederholung ist als solche werthalt indifferent; sie kann sowohl aufbauend wie zerstörend wirken. Sie wirkt aufbauend, wenn sie gestalthaft bleibt und sich dem Gestaltungsprozeß des Organismus

Ursprung und Wiederholung

unterordnet. Sie wirkt zerstörend, wenn sie stückhaft wird und sich in einem Teilprozeß zwanghaft abspaltet. Soll sie aufbauend und therapeutisch wirken, so muß sie den Zusammenhang mit dem Ursprung aufnehmen; hier darf sie nicht zufällig und willkürlich bleiben, sondern muß wesentlich sein und darum in den Ursprung zurückgehen. Der Psychotherapeut bringt den „unechten gestaltstörenden Ursprung“ der Krankheit zur Wiederholung, um damit dem „echten gestaltgebenden Ursprung“ wieder freie Bahn zu schaffen. Vgl. auch E. Blum, „Betrachtungen über das Phänomen der Wiederholung“, Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie, Bd. 159, S. 19 ff. (Basel 1955) und die dort zitierte Literatur.

SPEZIES UND INTENTION

VON THEODOR W. ADORNO

Was ich nur meine, ist mein, gehört mir,
als diesem besonderen Individuum an;
wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt,
so kann ich nicht sagen, was ich nur meine.

Hegel, System der Philosophie,
Erster Teil, § 20 (WW ed. Glockner, VIII, S. 75).

Die Lossage vom Dasein verleiht der Husserlschen Lehre vom logischen Absolutismus weit größere Tragweite als die einer bloßen Spielart der Interpretation der formalen Logik. Die zu Sätzen an sich erhobenen logischen Axiome bieten das Modell der faktenfreien, reinen Wesenheiten, deren Begründung und Beschreibung die gesamte Phänomenologie sich als Aufgabe wählte und dem Begriff der Philosophie gleichsetzte. Husserls Auffassung vom formalen Apriori hat seine Konzeption aller Wahrheit und die seiner Schüler, auch der Apostaten unter ihnen, bis zur These vom jeglichem Seienden vorgeordneten Sein geprägt. Die Bewegung des Begriffs trieb über die Prolegomena hinaus, weil die Leerformen des Denkens von dem nicht isoliert werden können, was der traditionellen Erkenntnistheorie Konstitutionsfragen hieß. Die Geltung der logischen Grundsätze war auch vor Husserl außerhalb der dialektischen Lehre kaum kontrovers. Die außerordentliche Wirkung seines zunächst recht speziellen Theorems erklärt sich nur damit, daß es das längst heranreifende Bewußtsein eines weit beunruhigenderen Sachverhalts emphatisch ausdrückte. Zum erstenmal seit dem Verfall der großen Systeme bezeugt der philosophische Kampf gegen den Psychologismus die Insuffizienz des Individuums als Rechtsgrundes der Wahrheit, weit über die neukantische Nuancierung des Transzendentalen hinaus. Aber nun mahnt der Antiindividualismus nicht sowohl an den Vorrang des Ganzen vorm Partikularen, als daß er den Zerfall des Individuums selber einbekennt. Indem diesem und seiner Struktur jeder Anteil an der Legitimation von Wahrheit entzogen wird, hält die aller Realität entäußerte Logik ihm seine reale Nichtigkeit entgegen. Fern vom kulturkritischen Raisonement schöpft Husserl einen Gedanken, darin der Defaitismus des ohnmächtigen Einzelnen mit dem Leiden am monadologischen Zustand sich vermischt. So fungierten die Prolegomena als geschichtlicher Seismograph. Sie vereinen die lange zugedeckte Ahnung, daß Individuation selber Schein sei, gleichzeitig von dem Gesetz, das in ihr sich versteckt, mit dem Abscheu vor eben der

negativen Wirklichkeit, deren Gesetz das Individuum in der Tat zum Schein degradiert. Von solcher Zweideutigkeit schillert Husserls Wesensbegriff. Nichts zeitlicher als dessen Zeitlosigkeit. Die phänomenologische Reinheit, idiosynkratisch gegen alle Berührung mit Faktischem, bleibt doch hinfällig wie ein Blumenornament. Wesen war das Lieblingswort des Jugendstils für die schwindstüchtige Seele, deren metaphysischer Glanz einzig dem Nichts, der Abkehr vom Dasein entspringt. Ihre Schwestern sind die Husserlschen Wesenheiten, phantasmagorische Spiegelungen einer Subjektivität, die in ihnen, als ihrem „Sinn“, zu erlöschen hofft. Je subjektiver ihr Grund, desto verstiegener das Pathos ihrer Objektivität; je süchtiger sie als Sachverhalte sich setzen, desto verzweifelter beschwört Denken ein Nicht-existentes. Die Anstrengung von Husserls Philosophie ist eine der Abwehr; die abstrakte Negation des durchschauten Subjektivismus, die doch in dessen Bannkreis gefangen bleibt und teilhat an der Schwäche, gegen die sie eifert. Phänomenologie schwebt in einer Region, als deren Allegorie man in jenen Jahren die Wolkenkötter liebte, einem Niemandsland zwischen Subjekt und Objekt, der trügenden Fata Morgana ihrer Versöhnung. Philosophisch wird die Sphäre, in der blasse, blumenhaft körperlose Frauenbilder „Wesen“ hießen, reflektiert vom Meinen als der subjektiven Gebärde zu einem Gegenüber hin, dessen Gehalt doch im subjektiven Akt sich erschöpft. Daher schließt Husserls Wesenslehre und Ontologie, die Ausdehnung des absolutistischen Motivs auf Erkenntnistheorie und Metaphysik, an seine Lehre von den Intentionen an. Auf sie überträgt er das Verfahren, das den logischen Absolutismus hervorzauberte. Gedachtes wird zum Wesen durch Isolierung der einzelnen „Akte“, „Erlebnisse“, gegenüber einer Erfahrung, die als ganze schon kaum mehr ins Blickfeld seiner Philosophie rückt. Das zerfallende Individuum ist nur noch der Inbegriff der zu Surrogaten konkreter Erfahrung aufgespreizten punktuellen Erlebnisse, nicht aber solcher Erfahrung selber mehr mächtig. Das aus dem Einerlei des verdinglichten Lebens herausgehobene besondere Erlebnis, der versprengte Augenblick hinfalliger, todgeweihter Erfüllung als Rettung des absenten metaphysischen Sinnes, wie Christian Morgenstern es verspottete – „wieder ein Erlebnis voll von Honig“ – ist das historische Modell für Husserls Idee vom Allgemeinen, das der singulären Intention sich schenke.

In den Prolegomena ist für den Begriff eines an Individuellem zu entnehmenden Wesens kein Raum: sie stehen noch auf dem Boden der traditionellen Abstraktionstheorie. „Die Wahrheiten zerfallen in individuelle und generelle. Die ersteren enthalten (explizite oder implizite) Behauptungen über wirkliche Existenz individueller Einzelheiten, während die letzteren davon völlig frei sind und nur die (rein aus Begriffen) mögliche Existenz von Individuellem zu erschließen gestatten. Individuelle Wahrheiten sind als solche zu-

fällig“¹. Individuelles und Faktisches werden ohne weiteres gleichgesetzt: daß ein Individuelles unabhängig von seiner Existenz ein Wesen haben könne, ist nicht unterstellt. Dazu kommt es erst durch die Lehre von den intentionalen Akten, die von Anbeginn es sich angelegen sein läßt, vereinzelte „Erlebnisse“ herauszupräparieren, denen dann jeweils ebenso vereinzelte „irreelle“ Sinnesimplikate, die vom „Akt“ gemeint werden, entsprechen sollen. „Wir meinen, hier und jetzt, in dem Augenblick, wo wir den allgemeinen Namen sinnvoll aussprechen, ein Allgemeines, und dieses Meinen ist ein anderes als in dem Falle, wo wir ein Individuelles meinen. Dieser Unterschied muß im deskriptiven Gehalt des vereinzelten Erlebnisses, im einzelnen aktuellen Vollzug der generellen Aussage, nachgewiesen werden“². Daß das Meinen selber, also die Qualität des Aktes variere, je nachdem, ob ein Allgemeines oder Individuelles gemeint sei, bleibt bloße Behauptung, wofern überhaupt mehr gesagt sein soll als die Tautologie, daß in beiden Fällen die intentionalen Objekte verschiedenen logischen Klassen angehören, und daß nach der Klasse ihrer Objekte auch die Akte sich einteilen ließen. Schwer hielte es, darüber hinaus den einzelnen Akten, die jene Klassen bilden sollen, verschiedene Charakteristika zuzusprechen. Während Husserl das auch gar nicht versucht, folgert er doch stillschweigend aus der logischen Differenz der Objekte, daß der von den Arten des Gemeinten vorgezeichnete Unterschied „im deskriptiven Gehalt des vereinzelten Erlebnisses ... nachgewiesen werden ... muß“, daß also die Beschaffenheit der Akte als solcher sich ändere. Dies scheinbar geringfügige Postulat, der subtile Fehler, aus logischen Unterschieden der Denkobjekte absolute Unterschiede in der Art ihres Gemeintwerdens dogmatisch zu folgern, ist von der äußersten Konsequenz. Indem Husserl den Unterschied im deskriptiven Gehalt der „vereinzelten Erlebnisse“ sucht und eine ursprüngliche Trennung zwischen dem Meinen eines Besonderen und dem Meinen eines Allgemeinen setzt, überträgt er diese willkürlich vollzogene Trennung der Charaktere des Meinens zurück aufs Gemeinte, derart, daß Allgemeines und Besonderes radikal geschieden seien, weil hier und dort verschieden geartete Akte des Meinens vorlägen. Diese Verschiedenheit selbst spiegelt bloß die der Klassen des Gemeinten, anstatt sie zu begründen, und daher bedürfte die Verschiedenheit der Klassen des Gemeinten erst noch ihrer Ableitung. Der „deskriptive Gehalt“ der einzelnen Erlebnisse mißt sich allenfalls dem Charakter der „Fertigprodukte“, dem Resultat der bereits vollzogenen Scheidung an, stiftet aber keine primäre, von Vielheiten und der Abstraktion unabhängige „ideale Einheit“.

Darüber hinaus widerspricht in Husserls Deduktion sein tatsäch-

¹ Prolegomena, S. 231.

² L. U. II, 1, S. 144.

liches Verfahren dem phänomenologischen Programm. Eine Analyse, die sich ernstlich an die sogenannten Vorfindlichkeiten des Bewußtseinslebens hielte, stieße nicht auf dergleichen Erlebnissingularitäten und darum auch nicht auf absolut singuläre „Sinne“; sie sind eben das, was der phänomenologische Husserl als theoretische Konstruktionen zu tadeln pflegt, Rudimente der atomistischen Assoziationspsychologie. Wie kein Erlebnis „singulär“ ist, sondern, verflochten mit der Totalität des individuellen Bewußtseins, notwendig über sich hinausweist, so gibt es auch keine absoluten Sinne oder Bedeutungen. Ein jeglicher Sinn, dessen Denken überhaupt inne wird, enthält kraft des Gedankens ein Element von Allgemeinheit und ist mehr als bloß er selber. Noch in dem bereits allzu einfachen Fall der Erinnerung an den Namen eines Menschen gehen in diese Erinnerung Momente wie die Beziehung des Namens zu seinem Gegenstand, seine identifizierende Funktion, die Qualität des Namens, insofern er gerade dies Individuelle und nicht ein anderes meint, und, vag oder artikuliert, ungezähltes Andere mit ein; die Beziehung von Erinnerung und Erinnertem als absolut individuell und einsinnig zu beschreiben, wäre logizistische Willkür. Unterstellte man aber die Konstruktion des je einzelnen Aktes und der je einzelnen Bedeutung, gleichgültig ob sie vorkommen oder nicht, als notwendig, um herauszuarbeiten, wie Bewußtsein artikulierter Erkenntnis fähig wird, so wäre die traditionelle idealistische Verfahrensweise wieder eingeschmuggelt. Dann wäre auch nicht mehr einzusehen, warum man in der Konstruktion bei den vermeintlichen „reinen Bedeutungen“ stehen bleiben und nicht vielmehr in deren Analyse nach Weise der älteren Erkenntnistheorie fortschreiten sollte, wobei man notwendig zur Empfindung, zu jener *ἐλη* gelangte, vor der sich die reine Bedeutungslehre schützen möchte. Husserl wirft Hume mit Recht vor³, daß ein „Konglomerat“ konkreter Bilder die Erkenntnis nicht weiter bringe als die einzelne Vorstellung. Aber in den Logischen Untersuchungen hält er selber das Humesche Motiv des Konglomerats fest, indem er die Einheit allein in die Bedeutungsfunktion, in Denken verlegt, ohne Rücksicht darauf, daß die angeblich letzten Daten bereits kein Konglomerat, sondern, wie die Gestalttheorie⁴ bis zum Überdruß dargetan hat, strukturiert, mehr als die Summe ihrer Teile sind; aber auch ohne Rücksicht auf den kategorialen Zusammenhang, die „Synthesis“. Keineswegs steht der phänomenologische Begriffsrealismus im bloßen Gegensatz zur nominalistischen Tradition, welche das Be-

³ cf. 1. c. S. 186.

⁴ Als die „Logischen Untersuchungen“ erschienen, war sie noch nicht voll entwickelt. Wohl aber lag Christian von Ehrenfels' Abhandlung „Über Gestaltqualitäten“ vor (Vierteljahrszeitschrift für wissenschaftliche Philosophie, 14. Jahrgang, 1890), die bereits die Elemente der Kritik einer atomistischen Auffassung vom unmittelbar Gegebenen enthält. Unwahrscheinlich, daß der Brentanoschüler Husserl sie nicht las.

wußtsein aus atomistischen Erlebnissen addiert, sondern ist auch, seit Franz Brentano, deren Komplement. Die beiden polaren Momente, das Einzelne und die Einheit, erstarren zu absoluten Bestimmungen, sobald sie nicht als wechselseitig einander produzierend, und insofern auch produziert, verstanden werden. Denken, dem das Resultat sich in Sein verzaubert, setzt die abgespaltene Singularität und die verselbständigte Allgemeinheit als gleichberechtigte, voneinander unabhängige, letztgültige Elemente nebeneinander. Beide verdanken den Schein ihrer Absolutheit dem Abbrechen, den Nachdruck ihrer Positivität einem Negativen. Und es ist eben dieser Schein, samt der Abstraktheit, zu der die Trennung beide verdammt, die es erlauben, den Begriff eines idealen Seins aus ihnen abzudestillieren, ihn durch Selektion ihrer Qualitäten zuzubereiten, wo nicht gar beide zum Gleichen zu erklären. Weil für Husserl die Stoffe der Erkenntnis, nach idealistischem Dogma, chaotisch sind, verabsolutiert er das intentionale Objekt als ein zugleich Gegebenes, also Unbezweifelbares, und als ein Bestimmtes und insofern objektiv Seiendes. Auf die übliche erkenntnistheoretische Distinktion zwischen dem Akt als einem unmittelbar und dem Gemeinten als einem mittelbar Gegebenen geht er nicht ein. Er begnügt sich, das intentionale Objekt starr nach beiden Seiten abzugrenzen: von der Empfindung, denn es werde, wie er mit Recht urgiert, nicht ein Farbenkomplex, sondern „der Tannenbaum“ wahrgenommen⁵; vom Ding, denn es sei gleichgültig, ob der intentionale Gegenstand im raum-zeitlichen Kontinuum „existiert“. So gerät die Konstruktion der Wahrnehmung, das Meinen eines sinnlich Gegenwärtigen, zwitterhaft: die Unmittelbarkeit des Akts wird dem Aktsinn angerechnet, der symbolische Gehalt mit Leibhaftigkeit belehnt. Das „reine“, faktenfreie, intentionale Objekt bleibt ein Notbehelf. Es leistet so wenig, was es leisten soll, die Objektivation der Erscheinungen, wie ihm die Unmittelbarkeit gebührt, um derentwillen Husserl es als Kanon aller Erkenntnis reklamiert. Die Desiderate der Gewißheit von Gegebenem und der Notwendigkeit von geistig Durchsichtigem, die seit Platon und Aristoteles nicht zur Deckung zu bringen waren und an deren Vermittlung die gesamte Geschichte des Idealismus sich abarbeitete, werden von Husserl, der an jener Vermittlung endgültig irre ward, krampfhaft einander gleichgesetzt. Die Divergenz von Sinnlichkeit und Verstand, von Subjekt und Objekt will er wie in momentanem Innehalten, unter Absehen von Dauer und Konstitution, zum Einstand zwingen. Als Indifferenz von Idealität und Gegenständlichkeit ist das hypostasierte intentionale Objekt Urbild aller späteren phänomenologischen Wesenheiten.

Der Begriff der Wesensschau selbst wurde längst vor der Theorie der kategorialen Anschauung von Husserl verwandt. Die zweite

⁵ cf. *Logische Untersuchungen*, 2. Band, I. Teil, S. 197 ff.

Logische Untersuchung des zweiten Bandes will, dem Vorwort der Prolegomena zufolge, „daß man an einem Typus, etwa repräsentiert durch die Idee ‚rot‘, Ideen sehen und sich das Wesen solchen ‚Sehens‘ klar machen lernt“⁶. Husserl stellt das „Bedeutungsbewußtsein“ der Abstraktion „in jenem uneigentlichen Sinn“ entgegen, der die empiristische Psychologie und Erkenntnistheorie beherrsche, und der „das Spezifische gar nicht zu fassen vermag, ja dem man es als Verdienst anrechnet, daß er dies nicht tut“⁷. Er ist darauf aufmerksam geworden, daß das einem Sachverhalt Wesentliche, das der species Zukommende, sein „Spezifisches“ nicht erreicht wird von seinem Artbegriff, der Merkmaleinheit mehrerer Sachverhalte. Darin harmoniert er mit den Impulsen anderer, sonst sehr von ihm abweichender akademischer Philosophen seiner Generation wie Dilthey, Simmel und Rickert, deren jeder auf seine Weise auf das sich besann, was bereits die Kantische Kritik der Urteilkraft motiviert hatte und mittlerweile zur Banalität wurde: daß die kausalmechanische und klassifikatorische Erklärung nicht ins Zentrum des Gegenstandes dringt, daß sie das Beste vergißt. Dem konnte im ausgehenden 19. Jahrhundert auch der aller metaphysischen Spekulation abgeneigte Gelehrte sich nicht entziehen, wofern er „Individuelles“ studierte. Auch ihm gewährt vielfach ein einziges Konkretes, insistent betrachtet und aufgeschlossen, tiefere und verbindlichere Einsicht in weiter ausgreifende Zusammenhänge als ein Verfahren, das vom Individuellen nur soviel duldet, wie unter allgemeine Begriffe sich subsumieren läßt. Weder entbehrt es der Ironie noch ist es geschichtsphilosophisch irrelevant, daß zur gleichen Zeit, als Husserl das Wesen der komparativen Allgemeinheit zu entreißen übernahm, sein Landsmann und Antipode, Sigmund Freud, auf dessen zum totalen Anspruch tendierende Psychologie Husserls Polemik gegen den Psychologismus gemünzt sein könnte, trotz ungebrochen naturwissenschaftlicher Position mit der nachhaltigsten Wirkung eben jenes Verfahren der Wesensbestimmung am individuellen „Fall“ anwandte, nach dessen erkenntnistheoretischer Formel Husserl sucht. Aber wie Freud war auch Husserl Kind der Periode, insofern er die am Individuellen aufgehenden Wesenheiten selber nicht anders denken mochte denn als Allgemeinbegriffe vom Typus der Logik der exakten Wissenschaften. Eben hier hat die Energie seines Entwurfs ihr Zentrum: er versagte sich der zur Zeit seiner Anfänge beliebten Trennung von Natur- und Kulturwissenschaften, von divergenten Erkenntnisweisen des Individuellen oder Historischen einerseits, andererseits des mathematisch Allgemeinen, stand zur Idee der Einen Wahrheit und bemühte sich, die unverkümmerte Konkretion der individuellen Erfahrung und die Verbindlichkeit des Begriffs zusammenzuzwingen, an-

⁶ Prolegomena, S. XV.

⁷ L. U. II, 1, S. 107.

statt mit dem Pluralismus der Wahrheiten je nach dem Erkenntnisgebiete sich zufrieden zu geben. Das wohl macht die magnetische Kraft seines Ansatzes aus, aber verwickelt ihn auch in Schwierigkeiten, um welche die südwestdeutschen Schulphilosophen bequem herumkamen. Weil er, geprägt von der Mathematik, sich nicht getraut, das Spezifische, „Wesentliche“, dem er nachhängt, anders zu fassen, denn als die Klasse der wissenschaftlichen Begriffsbildung, muß er sich darauf einlassen, den klassifikatorischen Begriff aus der Singularität herauszuspinnen, und unterscheidet darum jene beiden Weisen von Abstraktion. Als uneigentlich wird von ihm bezeichnet, was sonst Abstraktion schlechthin heißt, die Begriffsbildung durch Herausgliedern eines einzelnen Merkmals aus einer Mehrheit von Gegenständen. Demgegenüber insistiert er darauf, daß das Wesen, das eine Art konstituiert, in einem einzelnen Akt des Bedeutens aufgehe. „Indem wir das Rot in specie meinen, erscheint uns ein roter Gegenstand, und in diesem Sinne blicken wir auf ihn (den wir doch nicht meinen) hin. Zugleich tritt an ihm das Rotmoment hervor, und insofern können wir auch hier wieder sagen, wir blickten darauf hin. Aber auch dieses Moment, diesen individuell bestimmten Einzelzug an dem Gegenstande meinen wir nicht, wie wir zum Beispiel tun, wenn wir die phänomenologische Bemerkung aussprechen, die Rotmomente der disjunkten Flächen-teile des erscheinenden Gegenstandes seien ebenfalls disjunkt. Während der rote Gegenstand und an ihm das gehobene Rotmoment erscheint, meinen wir vielmehr das eine identische Rot, und wir meinen es in einer neuartigen Bewußtseinsweise, durch die uns eben die Spezies statt des Individuellen gegenständlich wird.“⁸. Im „Meinen“ eines Besonderen, hier eines „roten Gegenstandes der Anschauung“ trete zugleich dessen „Rotmoment“, das die Spezies konstituierende Merkmal, hervor, und auf dieses „blickten wir hin“, versicherten uns also der idealen Einheit der Spezies, ohne daß es anderer Exemplare, anderer „roter Gegenstände“ dabei bedürfte. Die Schwäche der Argumentation liegt im Gebrauch des Terminus „identisch“. Denn es soll ja in jenem Akt „das eine identische Rot“ bewußt und dadurch eben die Spezies statt bloß des Individuellen getroffen werden. Es läßt sich aber von einem Identischen sinnvoll bloß reden in Beziehung auf eine Vielheit. „Identisches Rot“ gibt es überhaupt nur an mehreren Gegenständen, die miteinander gemeinsam haben, rot zu sein – es sei denn, daß der Ausdruck auf die Kontinuität der wahrgenommenen Farbe an einem Ding, also ein bloß Phänomenales geht. Beides spielt bei Husserl ineinander. Daß das in jenem Akt Wahrgenommene während der Wahrnehmung ein und dasselbe sei und bleibe, wird substituiert für die Identität des Begriffs als der Merkmaleinheit verschiedener Exemplare. Das mit sich selbst identisch wahrgenommene Rote ist nicht

⁸ 1. c. S. 106 f.

um solcher Identität willen bereits die Spezies rot; wofern Husserl nicht doch uneingestandenermaßen vergleichende Operationen unterstellt. „Identisch“ kann strengen Sinnes an der entscheidenden Stelle nichts anderes heißen als das in einem bestimmten Akt Gemeinte. Diese Identität, die Beziehung einer Intention auf ein festgehaltenes Dies da, wird aber so interpretiert, als wäre sie bereits die des Allgemeinbegriffs. Sollte dieser intentionales Objekt werden, so müßte er vorgegeben, bereits konstituiert sein; der Akt als solcher ist indifferent dagegen, ob in ihm ein Individuelles oder ein Begriffliches „gemeint“ wird; das pure Meinen nimmt keine Rücksicht auf Konstitution und Legitimation des Gemeinten: sonst wäre es bereits Urteil. Das aus der singulären Farbwahrnehmung herausideierte „Rot“ wäre lediglich ein mit der obligaten phänomenologischen Klammer verziertes „reduziertes“ Dies da. Einzig die Sprache, die das singuläre Rotmoment ebenso benennt wie die Spezies rot, verführt zur Hypostasis der letzteren. Husserls „ideierende“ Abstraktion, der von ihm erfundene Gegenbegriff zur komparativen, umfangslogischen, postuliert, daß bereits die elementaren Formen des Bewußtseins, ohne jede Rücksicht auf ein zu Vergleichendes, ihren Stoff derart vergegenständlichen, wie unter einer optischen Linse fixieren, daß ihnen die absolute Singularität zum „Identischen“ gerät – einem Identischen unabhängig davon, womit es identisch sei. Unter der Suggestion des angeblichen Systems der Wissenschaften sieht Husserl hier die zu idealen Geltungseinheiten verdünnten reinen Vernunftwahrheiten, die *vérités de raison*, dort die ebenso „reine“, nämlich von allen naturalistischen Vorurteilen gesäuberte Bewußtseinimmanenz. Zwischen beiden gibt es keinen Zusammenhang als den, daß die reine Bewußtseinimmanenz wie ein Guckkastenfenster auf jene idealen Einheiten offen sei. Das ist die Konstruktion des Meinens. Weil die Herkunft der idealen Gegenstände, als bloß gemeinter, nicht ins epistemologische Blickfeld tritt, werden sie gegenüber den sie komponierenden Bewußtseinsakten verselbständigt. Der reine Gegenstand der Intention soll die ideale Einheit sein, das Ansich im Akt erscheinen. Husserl will dem Desiderat: „Ideen sehen zu lernen“, gerecht werden, indem er eine Art von Akten einführt, „in welchen uns die in diesen mannigfaltigen Denkformen gefaßten Gegenstände als so gefaßte evident ‚gegeben‘ sind“, mit anderen Worten, „... die Akte, in welchen sich die begrifflichen Intentionen erfüllen, ihre Evidenz und Klarheit gewinnen. So erfassen wir die spezifische Einheit Röte direkt, ‚selbst‘, auf Grund einer singulären Anschauung von etwas Rotem. Wir blicken auf das Rotmoment hin, vollziehen aber einen eigenartigen Akt, dessen Intention auf die ‚Idee‘, auf das ‚Allgemeine‘ gerichtet ist. Die Abstraktion im Sinne dieses Aktes ist durchaus verschieden von der bloßen Beachtung oder Hervorhebung des Rotmomentes; den Unterschied anzudeuten, haben wir wiederholt von ideierender oder generalisierender Abstraktion gespro-

chen“⁹. Dabei begeht er eben die Kontamination, die er Locke und den an ihn anschließenden Lehren¹⁰ vorwirft; er interpretiert den auf das „abstrakte Teilmoment“ eines Inhalts gerichteten Akt, insofern jenem abstrakten Teilmoment ein Hyletisches zugrunde liegt, unmittelbar als Anschauung der Spezies. Er zieht gewissermaßen Nutzen aus zwei einander sich ausschließenden Bestimmungen: die Unmittelbarkeit, mit der man ein Rotes wahrnimmt, soll den anschaulichen Charakter des Aktes garantieren; daß aber dabei das Sinnliche nicht isoliert, sondern nur mit Denken verflochten vorkommt, soll das unmittelbar Angesehene zugleich zu einem Geistigen – zum Begriff machen, der unmittelbar an der Singularität, ohne Rücksicht auf den Charakter des Begriffs als abstrakter Einheit gleicher Momente, aufleuchte. Die Doktrin läuft darauf hinaus, daß man, wenn man einen roten Gegenstand betrachtet und dieses Gegenstandes als eines roten sich bewußt wird – wobei das Verhältnis dieser beiden Momente dahinsteht – nicht nur die spezifische Empfindung habe, sondern in ihr zugleich einen Begriff von rot überhaupt. Nun ist gewiß nicht abzustreiten, daß vermöge seiner kategorialen Momente der Akt über reine Empfindung hinausgeht; – im übrigen eine Tautologie, weil dieser Unterschied terminologisch schlechterdings den von Empfindung und Akt definiert. Leugnete man ihn konsequent als bloße theoretische Hilfskonstruktion, bestritte man die Existenz kategorienfreier Daten und bestimmte man mit Hegel die Unmittelbarkeit als jeweils bereits in sich vermittelte, so beseitigte man damit den Begriff unmittelbaren Wissens selber, auf dem Husserls Polemik gegen die Abstraktions-theorie beruht. Er aber hält an der traditionellen Differenz des Hyletischen und Kategorialen ohne Skrupel fest. Von kategorialer Leistung kann aber sinnvoll nur die Rede sein, wo Unmittelbares auf Vergangenes und Zukünftiges, auf Erinnerung und Erwartung bezogen wird. Sobald das Bewußtsein nicht beim reinen begriffslosen Dies da stehen bleibt, sondern einen wie immer auch primitiven Begriff bildet, bringt es das Wissen von nichtgegenwärtigen Momenten ins Spiel, die nicht „da“, nicht anschaulich, kein absolut Singuläres sind, sondern von Anderem abgezogen. Zum „eigenen Sinn“ eines Aktes, dem Kanon von Husserls Methode, gehört immer mehr als sein eigener Sinn. Jeder Akt transzendiert seinen Umfang, insofern das Gemeinte, um gemeint werden zu können, das Mitmeinen von Anderem stets verlangt. Keine Aktanalyse vermag denn auch sich in dem Umfang der Singularität des vermeinten Gegenstandes zu halten. Damit wird der Rekurs auf den Aktsinn als ein in sich Ruhendes und Beständiges, wie Husserl ihn nach dem Schema eines naiven Realismus verlangt, den er sonst in der Erkenntnistheorie ablehnt, aus einem letzten Prinzip zu einem In-

⁹ cf. I. c., S. 223.

¹⁰ cf. I. c. S. 217.

suffizienten, zumindest bloß Vorläufigen. Die Annahme eines solchen in sich festen, invarianten, der Dynamik enthobenen Aktsinns aber ist das Modell für seine Konstruktion des Wesens. Seine Wesenheiten sind Singularitäten, denen nichts fehle als ihr Faktisch-Sein, insofern sie als ein rein Mentales, „Gemeintes“ bestimmt werden. Lasse man von einer Farbempfindung denkend weg, daß sie in Raum und Zeit, daß sie wirklich sei, so werde sie zum Begriff der empfundenen Farbe. Aber dabei ist das Einfachste verkannt: übrig bliebe doch immer noch bloß die Idee dieses einen τὸδε τι und dessen Spezies wäre keinesfalls erreicht. Die Wesenheiten sind in nichts von dem starr-dinghaft konzipierten und zugleich, als bloß intentional, irrationalen Aktsinn zu unterscheiden und nicht etwa „ideale Einheiten“. Diese werden ihnen von außen her unterlegt. Die Emanzipation der idealen Einheit der Spezies vom Vollzug der Abstraktion ist illusionär, analog der des Satzes an sich vom Denken: was erst als Resultat zu bestimmen ist – hier der Begriff – wird hypostasiert um einer Verbürgtheit willen, die ihm nicht als Losgelöstem, sondern gerade nur in seiner Beziehung auf die Totalität der Erfahrung zufiele. So wahr es ist, daß die Spezies im Abstraktionsvorgang sich nicht erschöpft, weil identische Momente vorliegen müssen, damit überhaupt durch Abstraktion von den verschiedenen ein Begriff gebildet werden kann, so wenig lassen doch diese identischen Momente von der abstrahierenden Operation, von diskursivem Denken sich abspalten. Und wie beim logischen Absolutismus eskamotiert Husserl Subjektivität – hier Denken als Synthesis –, indem er ein Einzelnes herausbricht und diejenigen Momente darin, die Funktionen des Zusammenhangs sind, zu seinen singulären Charakteristiken schlägt. Der Mechanismus der Husserlschen Ontologie ist durchwegs, wie bei allen statischen Ideenlehren seit Platon, der des Isolierens, also gerade die szientifisch-klassifikatorische Technik, der der Versuch, reine Unmittelbarkeit wiederherzustellen, eigentlich opponiert. Ziel und Methode sind unvereinbar.

Was in Husserls Beispiel „ideierende Abstraktion“ heißt, ist keineswegs, wie er lehrt, etwas radikal anderes als das Unterscheiden und Pointieren eines unselbständigen Inhalts in einer komplexen Wahrnehmung, sondern eine um des erkenntnistheoretischen thema probandum willen ersonnene Interpretation jener geistigen Leistung. In der Pointierung wird der Teilinhalt, als ein im wörtlichen Verstande Abstraktes, vom komplexen Phänomen Abgezogenes, gemeint; zugleich aber soll er, eben als Teil eines konkret Anschaulichen, auch selbst anschaulich sein: so wird dem Paradoxon anschaulicher Abstraktion Plausibilität erschlichen. Unterschlagen ist nur, daß bereits das Pointieren des Rotmoments – psychologisch gesprochen, die Zuwendung der Aufmerksamkeit – mit dem reinen Datum nicht mehr identisch ist. Sobald man an der Wahrnehmung „das“ Rot herauschaut, kategorisiert man und sprengt die Einheit

des Wahrnehmungsaktes, der etwa auf diese Farbe im Zusammenhang mit Anderem, jetzt und hier Betrachtetem geht. Das hervor gehobene „Rotmoment“ spaltet von der gegenwärtigen Wahrnehmung das Moment „Farbe“ ab. Indem diese einmal als selbständige Einheit isoliert ist, gerät sie in Beziehung zu anderen Farben. Sonst wäre das Farbmoment als selbständiges gar nicht hervorzuheben, da es ja in der gegenwärtigen Wahrnehmung gerade mit anderem verschmolzen ist. Selbständigkeit erlangt es erst dadurch, daß es mit einer völlig verschiedenen Erfahrungsdimension, nämlich mit vergangener Kenntnis von Farbe schlechthin, zusammengebracht wird; erst als Repräsentant von „Farbe“, wie sie dem Bewußtsein jenseits der bloß gegenwärtigen Erfahrung vertraut ist. Ihr Begriff, mag er noch so primitiv, mag er noch so wenig aktualisiert sein, wird vorausgesetzt, und er kommt nicht aus dem hic et nunc. Zu glauben, daß das Subjekt rein daraus die „Röte“ heraus schauen könnte, wäre pure Selbsttäuschung, auch wenn man die Möglichkeit solcher Erlebnissingularitäten hypothetisch unterstellte: Röte – „Rotheit“ – ist Farbe, nicht Empfindungsdatum, und das Bewußtsein von Farbe verlangt Reflexion und hat nicht an der Impression sein Genügen. Husserl verwechselt das Meinen der Röte hier und jetzt mit dem Wissen von der Röte, dessen jenes Meinen notwendig bedarf. Das singuläre Meinen allgemeiner Gegenstände unterschiebt er für die Konstitution von Allgemeinheiten, für das begründete Wissen von solchen; das Meinen von Abstraktem setzt er einsichtigen Urteilen über Abstraktes gleich, während der scheinbar nur dem Einzelakt eigene „ideale“ Gehalt auf Mannigfaltigkeiten, auf Erfahrung zurückverweist. Das allein erlaubt seine statische Konzeption des Wesens. Wenn er später in der unermüdlichen Analyse von Fundierungsverhältnissen, zumal des Urteils, Erfahrung zur Geltung brachte und die Hypostasis des Allgemeinen implizit berichtigte, so unterblieb doch die dringlichste Konsequenz daraus, die Revision der Wesenslehre, die an jener Hypostasis häftete. Bis zum Ende behielt sie trotz ihrer eklatanten Unstimmigkeit Schlüsselcharakter für seine Philosophie¹¹. Jene Lehre aber zehrt

¹¹ Die Theorie des im einzelnen Akt gelegenen und unmittelbar herauszupräparierenden Wesens der Spezies freilich hat Husserl bereits in den „Ideen“ fallen gelassen, in denen die Aktanalyse bezogen ist auf die Kontinuität des Bewußtseinsstroms. Er hat für sich noch einmal entdeckt, daß es jene Art des absoluten singulären Akts, zumal der Wahrnehmung, nicht gibt, daß jeder Akt mehr ist als bloß er selber und daß daher die Spezies nicht aus dem einzelnen Akt begründet werden kann. Wie in der zweiten Logischen Untersuchung des zweiten Bandes jedoch beharrt er dabei, daß die Phänomenologie „nur die Individuation fallen läßt“, aber „den ganzen Wesensgehalt in der Fülle seiner Konkretion ins eidetische Bewußtsein erhebt“ (cf. Ideen, S. 140). Er geht also vom paradoxen Begriff der „eidetischen Singularitäten“ (ibid.) nicht ab. Es heißt auch weiterhin, daß dieser „konkrete“, der Singularität zugehörige

davon, daß die singulären Akte, auf die sie sich stützt, in Wahrheit gar keine solchen sind, sondern stets bereits eben die Mannigfaltigkeiten mit sich ziehen, die Husserls platonischer Realismus verleugnet. Nur deshalb wird man am Einzelnen des Allgemeinen habhaft, weil das Einzelne selber vom Allgemeinen durchsetzt, in sich vermittelt ist. Dadurch jedoch wird Husserls Grundpostulat, streng ans originär im „reinen Erlebnis“ Gegebene sich zu halten¹², aufgelöst: Unmittelbarkeit ist nicht länger das Kriterium von Wahrheit. Darauf hat die Phänomenologie nicht kritisch reflektiert und sich bei einer dem Positivismus als wissenschaftlich selbstverständlichen Forderung beschieden. Husserl setzt die Möglichkeit eines reinen Hinnehmers des Sachverhalts im Gedanken voraus, während der Begriff des Sachverhalts eher jenem Bereich des Praktischen angehört, der phänomenologisch und eidetisch „reduziert“ werden sollte. Die Übertragung der „vorurteilslosen Forschung“ auf die erkenntnistheoretische Analyse bildet einen vorphänomenologischen Restbestand. Sie wird durchführbar nur mit Hilfe jenes Mittels, dessen Rechtfertigung die Phänomenologie wiederum als ihre Hauptaufgabe betrachtet, der kategorialen Anschauung, ein *ὑστερον πρότερον* der Methode. Der theoretische Gedanke kann gar nicht, wie Husserl möchte, ein Gegebenes rein als das nehmen, als was es sich gibt, weil es denken es bestimmen heißt und es zu mehr macht als der bloßen Gegebenheit. Das Urmodell der Verdinglichung liegt bei Husserl gar nicht erst in der Ausweitung des Begriffs der Gegenständlichkeit auf Phänomenales, sondern schon in der dogmatischen Position dessen, was scheinbar aller Verdinglichung vorausgeht, des unmittelbaren Datums. Dadurch, daß er es nicht als in sich vermittelt durchschaut, wird ihm das in Wahrheit höchst abstrakte *τὸδε τι* zu einer Art Ding an sich, zum letzten festen Substrat. Das von Husserl „in Idee gesetzte“ *τὸδε τι* ist aber weder die Spezies, noch das Individuierte, sondern etwas darunter, ein gleichsam Prälogisches, eigentlich die Konstruktion eines von

Wesensgehalt „sich, wie jedes Wesen nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte“ (ibd.), so daß jedem einzelnen Individuellen bloß durch Verzicht auf seine raum-zeitliche Setzung und ohne Rücksicht auf andere Individuationen sein Begriff zu entnehmen wäre. Aber er meldet immerhin, wohl unter dem Einfluß von William James, Bedenken an gegen die Möglichkeit einer derartigen absoluten Singularität als solcher. „Man sieht ohne weiteres, daß an eine begriffliche und terminologische Fixierung dieses und jedes solchen fließenden Konkretums nicht zu denken ist, und daß dasselbe für jedes seiner unmittelbaren, nicht minder fließenden Teile und abstrakten Momente gilt.“ (ibd.) Danach wäre nicht mehr wie in der zweiten Logischen Untersuchung das Wesen aufzusuchen in der Einzelintention. Diese Schwierigkeit hat viel beigetragen zur Konzeption der kategorialen Anschauung als eines Erkenntnisvorgangs *sui generis*.

¹² cf. I. c. S. 187.

allem Kategorialem freien Urgegebenen. Er entkleidet es lediglich der „naturalistischen“ Thesis seiner Faktizität. Die eidetische Singularität, wie sie etwa von dem „Rotmoment“ in Husserls Beispiel repräsentiert wird, ist daher nicht, wie die Begriffe, umfassender als das $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, sondern einzig noch dessen Schatten. Der Glaube aber, das Wesen eines Idealen sei das Was der Individuation, trügt. Denn dies Was in seiner strengen Selbstheit wäre von Individuellem überhaupt nicht mehr zu unterscheiden. Reines $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ und Wesen, das Individuelle und sein Begriff fielen zusammen. Keine Differenzbestimmung ließe sich nennen, außer daß jenes faktisch sei und dieses nicht. Offensichtlich hätte diese bloße Verdoppelung des Individuellen durch seine eidetische Reduktion nichts mit dem zu tun, was Begriff heißt. Das reine $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ und damit der Begriff bliebe leer und unbestimmt, solange nicht darüber hinausgegangen, jenes in Beziehung gesetzt wird zu einem, das es selber nicht ist. Die Singularität entgleitet einem Denken, das die Vielheit nicht kennt: die Setzung von „Einem“ als durch seine Einzelheit Bestimmtes impliziert bereits ein Mehr. Dies Mehr aber wird von Husserl ins $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ an sich hineinverlegt, als ein der bestimmenden Erkenntnis des Individuellen schlechthin Vorausgehendes. Gerade das Zuwenig am reinen $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, jene Unbestimmtheit, die Hegel im spezifischen Sinn abstrakt zu nennen pflegte, wird zu solchem Mehr gemacht, zum Ersatz für das im üblichen Sinn Abstrakte, den Allgemeinbegriff. Das Moment von Wahrheit daran: daß nämlich die reine Unmittelbarkeit als Abstraktion in sich vermittelt, daß das absolut Besondere allgemein ist, bedarf zu seiner Einlösung gerade, daß der Prozeß der Erkenntnis diesen Vermittlungscharakter des Unmittelbaren aufdeckt, und eben davon möchte Husserls Theorie des individuellen Wesens dispensieren. Weil das $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ alles und nichts ist, kann von ihm behauptet werden, es enthielte den allgemeinen Begriff exemplarisch in sich, ohne daß diese Aussage, so abstrakt vorgebracht wie das $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ selber, der Widerlegung exponiert wäre. Das Extrem der Faktizität wird zum Vehikel, die eigene Faktizität zu verleugnen: hypostasiertes Faktum und hypostasiertes Wesen gehen trüb ineinander über. Die Mehrdeutigkeit des abstrakten $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, sein Mangel an jener Bestimmtheit, die es erst zum Individuellen macht, erhebt den Anspruch des Überindividuellen, Allgemeinen, Wesenhaften, Surrogat jener Konkretion des Begriffs, die auch bei Husserl noch durch die Maschen des klassifikatorischen Netzes schlüpft. Auf der Jagd nach ihr irrt seine Philosophie hilflos um zwischen ihren abstrakten Polen, dem des bloßen Da und dem des bloßen Überhaupt. Sie klafft auseinander in Positivismus und Logik und zerbricht beim gewalttätigen Versuch, die unversöhnlichen Momente zusammenzubringen. Seine Vorstellung vom bloßen Da, vom Datum transponiert er derart auf den Gehalt der höheren kategorialen Funktionen, daß ihm auf allen seinen Stufen die Prädikate eines starren,

von der Subjekt-Objekt-Dialektik unberührten Ansichseins zugesprochen werden. Könnte aber das Subjekt wirklich einen roten Gegenstand als absolute Singularität, wie eine Insel im Bewußtseinsstrom, wahrnehmen – im übrigen kaum eine „Vorfindlichkeit“ des Bewußtseins –, ohne daß die Heraushebung des Rotmoments als „Röte“ in irgendeiner Weise Wissen von Vergangenen und Abstraktion mit sich führte; und könnte es dann das isolierte Farbmoment „in Idee setzen“, so wäre das derart Erfasste keineswegs die Spezies, sondern eben jenes Darunter, das reine Dies da, die aristotelische πρώτη οὐσία, die von anderen bloß sinnlichen Momenten lediglich darin sich unterscheidet, daß sie in die Husserlschen Klammern gesetzt, daß also nicht die Thesis ihrer leibhaften Wirklichkeit vollzogen ist. Auch in Klammern zerbräche das pure Dies da nicht seine haecceitas und erhöbe sich nicht zum „Wesen“. Das konkrete Rotmoment, isoliert und nicht als Realität gesetzt, hätte darum doch keineswegs schon begrifflichen Umfang. Wenn Husserl die Idealkonstruktion eines isolierten hyletischen Moments als „Röte“ bezeichnet, so verwechselt er dabei den Begriff, zu dessen Sinn Vergleichen und Herausheben des Identischen gehört, mit der bloßen Neutralitätsmodifikation an einem schlechthin Einmaligen, die ihm zwar die Existenz in gewissem Sinn entzieht, damit aber es längst nicht zur Allgemeinheit „Röte überhaupt“ bringt. Bei strikter Einmaligkeit der Wahrnehmung gäbe es keine Röte, sondern nur die Reflexion auf eine Empfindung unter Absehen von deren tatsächlichem Vorkommen.

Wohlweislich aber geht Husserls Analyse nicht hinunter auf die Empfindung, sondern hält inne bei der Wahrnehmung als einem Bewußtsein von „etwas“, von einem Gegenständlichen, während die Empfindung bei ihm eigentlich nur mit Hinblick auf die Wahrnehmung, als ihr hyletischer Kern eingeführt ist. Aus dem tragenden Substrat, das sie der traditionellen Erkenntnistheorie war, wird sie zu einem Sekundären, von der Wahrnehmung erst Herbeigezogenen, zu deren τέλος; aus dem Stoff der Erkenntnis gleichsam zu deren Bestätigung am äußersten Rande des intentionalen Gefüges. Wohl trägt er damit dem Rechnung, daß der Begriff der Empfindung selber – wie übrigens, auf der nächsthöheren Stufe, auch der der Wahrnehmung – eine Abstraktion darstellt; daß einzelne Empfindungen kaum sich isolieren lassen. Dieser generelle Vorbehalt, der ja Husserls gesamten Entwurf erschüttern müßte, darf aber nicht darüber täuschen, daß er dem „Bewußtsein von etwas“, der Intentionalität, erkenntnistheoretisch die Zentralstelle zuweist, weil eben das Abbrechen der Analyse beim intentionalen Akt es gestattet, die Konstruktion eines an sich seienden Geistigen als deskriptiv evident vorzutragen. Die Verkopplung von Bedeutungs- und Wesenslehre ist das überzeugendste Alibi der Verdinglichung in Husserls Philosophie. Die „ideierende Abstraktion“, also die originären Erkenntnisse, in denen an einer reinen Singularität

deren Wesen soll erfaßt werden können, stehen und fallen damit, daß bereits von ihnen, den vorgeblich elementaren Leistungen des Bewußtseins, als „Blickstrahlen“, ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit der Totalität der Erfahrung, unmittelbar ein Gegenständliches erreicht werde, so daß noch die absolute Einzelheit, die an keiner Vielheit irgend sich Maße, Identität, die ihres „Noemas“ besäße. Deshalb werden die Akte zum Organon der Erkenntnis. Husserl vermag dem absolut Isolierten die Dignität des Übergreifenden zuzuteilen nur, indem er es in ursprüngliche Korrelation rückt mit einem bereits Vergegenständlichten, an dem die synthetischen Momente unsichtbar sind. Einzig durch Hypostasis des Befundes, daß bestimmte Klassen von Bedeutungen „direkt und individuell“ nicht auf Individuelles, sondern auf Allgemeines gehen, ist die ideale Allgemeinheit für einen Begriffsrealismus, dessen Exzesse Husserl gelegentlich beklagt¹³, zu reklamieren. Er bestreitet zwar die Realität der Spezies, spricht ihr jedoch, mit einer bis auf den Aristotelischen Doppelsinn von ουσία zurückdatierenden Unstimmigkeit, „Gegenständlichkeit“¹⁴ zu, ohne daß die Differenz beider Aussagen im mindesten entfaltet wäre; immerhin mahnt der Terminus „Gegenständlichkeit“ deutlich genug an Verdinglichung. Indem die Phänomenologie sich konzentriert auf die „direkte und eigentliche Intention“ der „Namen... welche Spezies nennen“¹⁵, befestigt sie die Lehre von der idealen Einheit der Spezies an Bedeutungsanalysen: „Die Frage, ob es möglich und notwendig sei, die Spezies als Gegenstände zu fassen, kann offenbar nur dadurch beantwortet werden, daß man auf die Bedeutung (den Sinn, die Meinung) der Namen zurückgeht, welche Spezies nennen, und auf die Bedeutung der Aussagen, welche für Spezies Geltung beanspruchen. Lassen sich diese Namen und Aussagen so interpretieren, bzw. läßt sich die Intention der ihnen Bedeutung gebenden nominalen und propositionalen Gedanken so verstehen, daß die eigentlichen Gegenstände der Intention individuelle sind, dann müssen wir die gegnerische Lehre zulassen. Ist dies aber nicht der Fall, zeigt es sich bei der Bedeutungsanalyse solcher Ausdrücke, daß ihre direkte und eigentliche Intention evidentermaßen auf keine individuellen Objekte gerichtet ist, und zeigt es sich zumal, daß die ihnen zugehörige Allgemeinheitsbeziehung auf einen Umfang individueller Objekte nur eine indirekte ist, auf logische Zusammenhänge hindeutend, deren Inhalt (Sinn) sich erst in neuen Gedanken entfaltet und neue Ausdrücke erfordert – so ist die gegnerische Lehre evident falsch“¹⁶. Dem gegenüber hat der zur Frühzeit der Phänomenologie verbreitete und erst unter der Vor-

¹³ of. l. c. S. 110.

¹⁴ ibd.

¹⁵ ibd.

¹⁶ L. U. II, 1, S. 110.

herrschaft der Existentialontologie vornehm vergessene Vorwurf des Rückfalls in Scholastik sein Recht. Anstatt von Erkenntnis-kritik sollen lediglich die symbolisch fungierenden Ausdrücke in ihrer Relation aufs Symbolisierte studiert werden. Die Frage, „ob es möglich oder notwendig sei“, die Spezies als Gegenstände zu fassen, also die nach der Wahrheit oder Unwahrheit des platonischen Realismus, könne „nur“ dadurch beantwortet werden, daß man auf den Sinn der Namen der Spezies zurückgeht: die semantische Analyse wird unmittelbar zum Urteil über die Sache. Was gemeint werde, entscheide über den Realismusstreit; so buchstäblich usurpiert es das Ding an sich. Die bereits begrifflich filtrierte Welt – bei Husserl die der Wissenschaft, so wie es einmal die der Theologie war – stellt sich vor den Wahrheitsgehalt der Begriffe. Darin ist Husserl „vorkritisch“. Der Primat der Logik über die Erkenntnistheorie, der bei ihm der Denkstruktur nach auch noch herrscht, wenn er ihn inhaltlich widerruft, drückt die Substitution des Begriffsnetzes für die Dialektik von Begriff und Sache aus. Formale Logik heißt regelhaftes Operieren mit bloßen Begriffen, ohne Rücksicht auf deren materiale Legitimität. So aber verfährt Husserl selbst dort, wo er die Möglichkeit der logischen Sachverhalte diskutiert. Er bleibt, indem er die Bedeutung der Begriffe zum Kanon ihrer Wahrheit erhebt, in der Immanenz ihres Geltungsbereichs befangen, während es aussieht, als ob er diese Geltung selbst begründe. Das verleiht der Husserlschen Phänomenologie ihren eigentümlichen hermetischen Charakter, den des Spiels mit sich selbst, einer gewaltigen Anstrengung beim Stemmen von Gummigewichten. Etwas von dieser Unverbindlichkeit haftet an allem, was von ihm ausging, und erklärt etwas von der Faszination, der solche erliegen, die ohne Gefahr bedenklicher Antworten radikal fragen wollen. Wodurch immer er Geschichte gemacht hat, insbesondere die Wesensschau, setzt den in der Wissenschaft oder dann der Sprache kodifizierten Abguß der Welt, das System der Begriffe, dem Ansich gleich. Was an Erkenntnis in jener zweiten Natur sich abspielt, gewinnt den Schein des Unmittelbaren, Anschaulichen. An solcher Autarkie der Begriffe hat auch dann sich nichts geändert, als die phänomenologische Methode unter anderen Namen dazu benutzt ward, vorgebliche Ursprünglichkeit aufzuschließen. Je weiter die Nachfolger vom diskursiven Denken sich entfernen, um so vollkommener setzen sie einen von solchem Denken präparierten Mechanismus voraus; in den auferstandenen Spekulationen hat allenthalben bloß die Verdinglichung sich verstärkt, welche sie abschütteln wollten. Mag immer es unmöglich sein, das begriffliche Netz zu zerreißen, so ist es doch die ganze Differenz, ob man seiner als eines solchen gewahr wird, es kritisch reflektiert, oder ob man es um seiner Dichte willen für das „Phänomen“ hält. Freilich ist dieser Schein selbst eine Funktion der Realität, der geschichtlichen Tendenz. Je mehr die Form der Vergesellschaftung

zur Totalität sich ausbreitet und ein jegliches Menschliche, vorab die Sprache, präformiert, und je weniger das einzelne Bewußtsein dem zu widerstehen vermag, um so mehr nehmen die vorgegebenen Formen mit dem Charakter der Fatalität den des Ansichseienden an. Verdinglichtes Denken ist der Abdruck der verdinglichten Welt. Im Vertrauen auf seine Urerfahrungen verfällt es der Verblendung. Die Urerfahrungen sind keine.

Beim Übergang vom logischen Absolutismus zur Erkenntnistheorie, von der These des Ansichseins oberster formaler Prinzipien zu der des Ansichseins der allgemeinen Begriffe, der idealen Einheiten von Gegenständlichem, hat Husserl Rechenschaft darüber zu erteilen, wie Denken eines Gegenständlichen sich überhaupt bewußt werde und wie in solchem Bewußtsein reale und ideale Momente zueinander stehen. Das ist nicht die letzte unter den Absichten der Lehre von der Intentionalität. Schon in den Prolegomena war die Polemik gegen den Psychologismus bedeutungsanalytisch: Husserl argumentiert durchwegs, indem er nach dem „Sinn“ der logischen Sätze fragt. Solcher „Sinn“ wird dann zum Kanon der Theorie eigentlichen Bewußtseins. Erkenntnis folgt der Struktur von Noesis und Noema, von meinenden Akten und in ihnen Vermeintem. Der Idealist Husserl erteilt von den Momenten, aus denen sich dem Kantianismus die Einheit des Selbstbewußtseins komponierte, einem, der symbolischen Funktion – in der Sprache der Vernunftkritik: der Reproduktion in der Einbildungskraft – den Vorrang. Der positivistische parti-pris auf „Sachverhalte“ verwehrt ihm bis zu einer viel späteren Phase, einen Begriff vom Subjekt und gar von der Einheit des Selbstbewußtseins zu konzipieren, die, als Spontanität, sich der tatbestandsmäßigen Beschreibung entzieht¹⁷. Die dinghafte Struktur von Husserls Erkenntnistheorie, das Vergessen des Denkens an sich selber, entspricht solcher Subjektlosigkeit. Die symbolische Funktion: daß eben gewisse Tatbestände des Bewußtseins anderes „meinen“, empfiehlt sich ihm darum, weil in ihr, als isolierter, kein tätiges Subjekt am Werke scheint, sondern das Meinen auf ein Statisches, den Ausdruck, als dessen spezifische, selber gleichsam sachliche, ein für allemal vorhandene Qualität verlagert werden kann. Zur Begründung der Wesenslehre aber taugt die Intentionalität darum so gut, weil in den Akten, welche überhaupt prägnant als „Bewußtsein“, nämlich als Bewußtsein von etwas gelten, das Symbolisierte dem bloßen Dasein entrissen wird.

¹⁷ Vor-Husserlschen Idealisten ist gerade diese Schwäche nicht entgangen. Sie wird insbesondere in dem aus dem Nachlaß publizierten Band „Unmittelbarkeit und Sinndeutung“ von Heinrich Rickert (Tübingen 1939) notiert, der auch an der vermeintlich absoluten Gewißheit des Ausgangs vom unmittelbar Gegebenen, als dem Bewußtseinsinhalt eines je einzelnen und auf idealistischem Boden kontingenten Subjekts, sehr scharfsinnige Kritik übt.

Strikt im Rahmen der bloßen Bewußtseinsanalyse vorfindlich, soll es sich doch von der Faktizität der Empfindung unterscheiden und selber bereits jene Idealität besitzen, auf deren Rechtfertigung Husserls Philosophie abzielt. Vom Gemeinten als solchen wird, im Gegensatz zum Kantischen Constitutum, keine empirische Realität prädiiziert. Notwendig aber war es für Husserl, die Vermittlung des Intentionalitätsbegriffs zu bemühen, weil die Position der „Prolegomena“, der „naive Realismus der Logik“, nicht nur diesseits der erkenntnistheoretischen Reflexion sich hielt, sondern sie eigentlich ausschloß durch die Behauptung eines unbedingten Gegensatzes von logischen und Denkgesetzen. Erkenntnistheoretisch das Programm der Prolegomena, die Demonstration idealen Seins durchzuführen, gebietet deren Revision. Ein geistiges Ansich müßte nun die Bewußtseinsanalyse aufspüren. So erweist sich Husserls Philosophie schon früh als Dialektik wider Willen: indem sie den logischen Absolutismus erkenntnistheoretisch zu begründen und erweitern trachtet, löst sie Elemente jener Lehre auf. Ideale Sachverhalte werden im Denken selbst als unabdingbare Momente seiner Struktur lokalisiert. Das sind in den „Ideen“ die Noemata, die nicht-reelle Seite der Intentionalität. Sie sollen gegenständlich zugleich und ideal sein und obendrein dem Bewußtsein eigentümlich, zugänglich in der Beschränkung seiner deskriptiven Analyse auf die reine Immanenz, gewähren also, was immer die Systematik begehrt. Die Noesen, als tatsächliche Denkakte, psychologische Faktizitäten, wären dafür ungeeignet; die bloßen „Sätze an sich“ aber blieben unverbunden mit dem Bewußtsein. „Die Erkenntnis der wesentlichen Doppelseitigkeit der Intentionalität nach Noesis und Noema hat die Folge, daß eine systematische Phänomenologie nicht einseitig ihr Absehen auf eine reelle Analyse der Erlebnisse und speziell der intentionalen richten darf. Die Versuchung dazu ist aber am Anfang sehr groß, weil der historische und natürliche Gang von der Psychologie zur Phänomenologie es mit sich bringt, daß man das immanente Studium ihres Eigenwesens wie selbstverständlich als ein solches ihrer reellen Komponenten versteht. In Wahrheit eröffnen sich nach beiden Seiten große Gebiete der eidetischen Forschung, die beständig aufeinander bezogen und doch, wie sich herausstellt, nach weiten Strecken gesondert sind. In großem Maße ist das, was man für Aktanalyse, für noetische, gehalten hat, durchaus in der Blickrichtung auf das ‚Vermeinte als solches‘ gewonnen, und so wären es noematische Strukturen, die man dabei beschrieb“¹⁸. Es ist aber die Rache an solchen Brückenbegriffen, daß sie mit dem, worauf sie zielen, allenthalben in Konflikt geraten und die glücklich beseitigten Schwierigkeiten auf höherer Stufenleiter reproduzieren, ein Stück Elend der Philosophie, der fatale Aspekt aller sich selbst undurchsichtigen Dialektik, dem die dialek-

¹⁸ Ideen, S. 265 f.

tische Methode zu begegnen sucht, indem sie ihm sich anmißt und ihn gleichsam als ihre eigene Sache verkündet.

Die Noemata sollen die „nicht reellen Komponenten der Erlebnisse sein“¹⁹, und es wird gefragt, „was nach seiten dieses ‚von etwas‘“ – nämlich des Noemas – „wesensmäßig auszusagen ist“²⁰. „Jedes intentionale Erlebnis ist, dank seiner noetischen Momente, eben noetisches; es ist sein Wesen, so etwas wie einen ‚Sinn‘ und evtl. mehrfältigen Sinn in sich zu bergen“²¹. Der Wesensbegriff, der zur universalen Charakteristik der Noesen herhält, die einen „Sinn haben“ sollen, der ein „idealer Sachverhalt“ sei, ist belastet. Das Verhältnis Noesis-Noema wird mit seiner Hilfe als ein letztes, Unableitbares, als „Wesensgesetz“ behauptet ohne Rücksicht auf den Funktionszusammenhang, in welchem die traditionelle idealistische Erkenntnistheorie Gegenstand und Denken interpretierte. Systematisch ist in den „Ideen“ der Wesensbegriff der Erkenntnistheorie vorgeordnet: alle späteren phänomenologischen Aussagen wollen eideistisch sein. Aber es fällt schwer, die beiden Reduktionen zu separieren. Wie die Aussagen übers Noema eidetischen Anspruch anmelden, so sind umgekehrt die εἶδη eine Klasse der Noemata, die in intentionalen Akten gemeinten species. Was in der Beziehung der Noesen auf die Noemata, des Denkens aufs Gedachte sich ereignet, wird stillgestellt. Unter dem deskripten Blick verwandelt sich Spontaneität in eine bloße Korrelation. Die „schauende“ Methode affiziert das Geschaute. Zwar ist immerzu von Akten die Rede, aber von der actio bleibt nichts übrig als eine Struktur einander zugeordneter Momente. Werden polarisiert sich in Seiendes. Weil es das Wesen der Noesen sei, einen „Sinn“ zu haben, wird vernachlässigt, wie er sich konstituiert durch denkenden Vollzug. Die bloße phänomenologische Definition des Aktbegriffs spielt dem idealen Etwas, dem Noema Substantialität zu. Das immanent im Akt Gemeinte verwandelt sich ins „Wahrgenommene“, „Erinnerte“, „Geurteilte“, „Gefallende“ als solches²². Vom Modus seiner Hervorbringung ist dies „als solches“ unabhängig gleich dem Wesen. Wohl unterscheidet es sich von diesem, nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch, durch größere begriffliche Weite: das Noema kann etwa, in Husserls Sprache, ein „Baumwahrgenommenes als solches“, eine Singularität sein, während die εἶδη allemal Allgemeinbegriffe sind. Aber den Logischen Untersuchungen zufolge genügt ja auch dem Wesensbewußtsein eine Singularität, wie jenes aus einer Wahrnehmung herausgeschaute Rotmoment, sofern nur dessen Faktizität suspendiert bleibt. Die auf verschiedenen Ebenen, der logischen und der erkenntnistheoretischen, angesiedelten Begriffe konvergieren; das

¹⁹ cf. l. c. S. 181.

²⁰ ibd.

²¹ ibd.

²² cf. l. c. S. 182.

reine individuelle Wesen – das τὸδε τι, dessen Faktizität durchstrichen ist – mit dem Noema als dem „vollen“, aber rein nur gemeinten, der „natürlichen Einstellung“ entzogenen Sachverhalt, dem Ding abzüglich seiner Existenz. Nur fordert Husserl nicht von allen Noemata das Exemplarische, über die Singularität Hinausgreifende, das die ebenfalls an der Singularität aufgehende ideale Einheit bezeichnet.

Das Noema ist ein Zwitter aus dem „idealen Sein“ – dem aller Husserlschen Philosophie – und dem mittelbar Gegebenen der älteren positivistischen Erkenntnistheorie. Diese Zwieschlächtigkeit nun, bedingt vom systematischen Bedürfnis, führt auf Widersprüche. Sie lassen sich an Husserls ausgeführter Analyse des Noemas der Wahrnehmung demonstrieren. In einer solchen Wahrnehmung – Husserls Beispiel ist jener „blühende Apfelbaum“, den er „ambulando“ betrachtet²³ – hat das Objekt „von all den Momenten, Qualitäten, Charakteren, mit welchen er in dieser Wahrnehmung erscheinender, in‘ diesem Gefallen ‚schöner‘, ‚reizender‘ und dergleichen war, nicht die leiseste Nuance eingebüßt“ – nur die „theistische Wirklichkeit ist ... urteilsmäßig für uns nicht da“²⁴. „Und doch bleibt sozusagen alles beim alten“²⁵. Das Noema gleicht danach durchaus dem wahrgenommenen Ding, bloß mit dem Mentalreservat, daß nichts über dessen Wirklichkeit behauptet werde, sondern von ihm nur soweit die Rede sei, wie es in dem isolierten einzelnen Akt gemeint ist, also ohne die Möglichkeit von Verifizierung oder Falsifizierung des Existentialurteils in lebendiger Erfahrung. Während das Noema nicht ohne weiteres sämtliche Bestimmungen des unreduzierten Dinges tragen soll, ist es, als je Festgenageltes, Fixiertes, zugleich dinghafter als das immerhin veränderliche Ding. Wiederum aber schöpft Husserl aus seinem Mangel, seiner Beschränktheit auf ein punktuelles, erfahrungsfremdes Meinen, das Positivum seiner unverletzlichen Idealität. Das Noema, Gehalt der bloßen Meinung, ist unwiderleglich: so wird, in umgekehrtem Platonismus, die δόξα zum Wesen. Gleich einer ewigen Idee soll ein Noema wie das mythische „Baumwahrgenommene als solches“ nicht abbrennen können. Allen ganzheitlichen Beteuerungen der auf Husserl zurückdatierenden Anti-Nominalisten zum Trotz schleppt die neue Ontologie ihre mechanisch-atomistischen Ursprünge mit sich fort. Die Fragwürdigkeit von Husserls Konstruktion wird an einer etwas späteren Stelle kraß evident. „Ähnlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis – eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus – sein ‚intentionales Objekt‘, d. i. seinen gegenständlichen Sinn“²⁶. Der Sprach-

²³ cf. l. c. S. 182/83.

²⁴ ibd.

²⁵ ibd.

²⁶ l. c. S. 185.

gebrauch ist äquivok. Daß ein intentionales Erlebnis sein intentionales Objekt habe, ist bloße Tautologie. Es besagt nicht mehr, als daß Akte, im Gegensatz zu bloßen Daten, eben etwas bedeuten. Ihr „Objekt“ aber, also das von jedem „bedeutenden“ Akt Symbolisierte identifiziert Husserl stillschweigend mit einem Gegenständlichen, womöglich Ansichseienden, dessen Bestand – wie der jenes Apfelbaums – in Wahrheit sich gar nicht in dem einzelnen Akt erschöpft. Objektivität als Bedeutetes und Objektivität als Gegenständlichkeit, die Husserl durch die Formel d. i. kontaminiert, sind keineswegs dasselbe. Die formale Bedeutung des Ausdrucks Gegenstand, als des Subjekts möglicher Prädikate, wird vermengt mit der materialen eines identischen Erfahrungskerns des Aktgefüges. Dank dieser Äquivokation gelingt es Husserl, in den je einzelnen Akt eine Leistung hineinzupraktizieren, die nicht er vollbringt, sondern, idealistisch gesprochen, die synthetische Einheit der Apperzeption. Dem dergestalt „konstituierten“ Gegenstand aber wäre die Raum- und Zeitlosigkeit des Wesens nicht länger nachzurühmen.

Die Verankerung der Wesenslehre in den intentionalen Akten befestigt nicht einfach den logischen Absolutismus der „Sätze an sich“, sondern widerspricht zugleich dessen Konzeption. Noch in der ersten Logischen Untersuchung des zweiten Bandes werden die Termini „abstrakt-allgemein“ und „Idee“ als Äquivalente gebraucht: „Aber da es dem reinen Logiker nicht auf das Konkrete ankommt, sondern auf die betreffende Idee, auf das in der Abstraktion erfaßte Allgemeine, so hat er, wie es scheint, keinen Anlaß, den Boden der Abstraktion zu verlassen und statt der Idee vielmehr das konkrete Erlebnis zum Zielpunkt seines forschenden Interesses zu machen“²⁷. Auf's „konkrete Erlebnis“, also die Erkenntnistheorie, wird Husserl erst durch seinen Gegensatz zur traditionellen Abstraktionslehre gelenkt. Weil die ideale Einheit unabhängig sein soll von der Vielheit des unter ihr Befaßten, wird sie im erkennenden Bewußtsein aufgesucht, und zwar im singulären Akt. Mit Bergson wie mit der Gestalttheorie teilt Husserl das Bestreben, „wissenschaftlich“, also mit antimetaphysischer Armatur, die Metaphysik zu restaurieren. Darin meldet sich, gegenüber dem klassifikatorischen Denken, die Erinnerung an, daß der Begriff nichts der Sache Äußerliches und Zufälliges sei, das willkürlich durch Abstraktion hergestellt wird, sondern daß der Begriff, hegelisch gesprochen, das Leben der Sache selber ausdrückt, und daß von jenem Leben durch die Versenkung ins Individuierte mehr zu erfahren ist als durch den Rekurs auf all das andere, dem sie in dieser oder jener Hinsicht ähnelt. Aber er hat dabei das Moment der Vermittlung übersprungen und am archimedischen Punkt seiner Philosophie schließlich doch auch, wie Bergson, dem szientifischen

²⁷ L. U. II, 1, S. 4.

Verfahren der Begriffsbildung dogmatisch ein anders geartetes kontrastiert, anstatt jenes in sich selbst durchzureflektieren. Zu dieser abstrakten Negation der wissenschaftlichen Methode, die erst an seinen Schülern ganz offenbar ward, ließ er sich gerade durch die unkritische Übernahme des positivistischen Prinzips verführen, durch den Kultus des Gegebenen und der Unmittelbarkeit. Seine Anstrengung, das Wesen dem Umfang zu entreißen, mißlingt, weil er nicht die Individuation selber durchdringt, nicht das Atom als Kraftfeld aufschließt, also nicht durch Beharren vorm Phänomen es zum Sprechen bringt, wozu freilich das erkennende Subjekt stets mehr schon wissen und erfahren haben muß als nur das Phänomen, sondern vor der gegen ihre eigene Dynamik abgedichteten Intention kapituliert. Dadurch werden die Begriffe wieder eben das, wovor sie bewahrt werden sollten, ein Äußerliches, das durch einzelne Denkakte jeweils Vermeinte, das keineswegs in diesen selbst sich sachlich motiviert, sondern mit dem falschen Anspruch einer „Urgegebenheit“ ihnen gleichsam fertig gegenüber tritt. Die εἶδη bleiben denn auch genau dasselbe, was sonst durch den Abstraktionsmechanismus begründet wird, also abstrakte Allgemeinbegriffe: nichts ändert sich an ihrer traditionellen szientifischen Struktur, nur ihre Genesis und damit ihr Anspruch wird uminterpretiert. Durch Vogel-Strauß-Politik: indem sie die Kontinuität des Bewußtseins ignoriert und statt dessen einzelne intentionale Sachverhalte aufspielt, will absolutistische Logik die Relativität austreiben, die dem abstrakten Allgemeinbegriff anhaftet, soweit es dem Belieben anheimgestellt ist, welches Moment einer Mannigfaltigkeit als identisches jeweils hervorgehoben, und welchem logischen Umfang ein Individuelles eingefügt werden soll.

Aber diese Strategie hilft nicht aus der Not. Wenn Husserl nicht umhin kann, durch Rekurs auf Tatbestände des Bewußtseins geistiges Ansichsein – das „Wesen“ – zu legitimieren, dann ist es doch eben dieser Rekurs, der jene Legitimation prinzipiell verwehrt. Die platonische Ideenlehre hätte nicht gedeihen können auf Husserls Boden, dem des erkenntnistheoretischen, subjektiv gewandten Idealismus. Die These einer ontologischen Transzendenz der Wesenheiten gegenüber dem Vollzug der Abstraktion wäre konsistent nur, wenn sie nicht bloß aus Bewußtseinsstatsachen abgeleitet würden. Sobald einmal das objektiv Wahre bestimmt wird als wie immer auch vermittelt durchs Subjekt, büßt es den statischen Charakter, die Unabhängigkeit von jenen Akten ein, die es vermitteln. Dagegen sperrt sich die Philosophie Husserls, weil sie keinen Zweifel an jener Statik toleriert. Er begehrt ein Widersinniges. Aus der subjektiven Erkenntnisfunktion will er die εἶδη als jenseits der subjektiven Erkenntnisfunktion beheimatete herausspinnen. Die Paradoxie, das eingefrorene Zerrbild der Dialektik, bemeistert er, indem er der subjektiven Vermittlung selbst wiederum den Schein des Unmittelbaren verleiht, dem Denken den eines bloßen Innewerdens

von Sachverhalten. Dieser Schein läßt am ehesten bei den intentionalen Akten sich wahren, die ohne selbst zu abstrahieren, ein Abstraktes bedeuten. Im Paradoxon aber drückt eine philosophische Antimonie sich aus. Auf's Subjekt muß Husserl reduzieren, weil sonst nach den traditionellen Spielregeln die Objektivität der Allgemeinbegriffe dogmatisch, wissenschaftlich uneinsichtig bliebe; das eidetische Ansich muß er verteidigen, weil sonst die Idee der Wahrheit nicht zu retten wäre. Darum muß er imaginäre Erkenntnisleistungen bemühen. Der Spuk zerginge erst einem Denken, das die Begriffe von Subjekt und Objekt selber durchdränge, die er unangefochten läßt; die konstitutive, Dasein erst stiftende Bewußtseinsimmanenz ebenso wie die traditionelle Wahrheitstheorie der Angemessenheit von Urteil und Sache. Denn der Begriff des Subjekts ist so wenig vom Dasein, vom „Objekt“ zu emanzipieren wie der des Objekts von der subjektiven Denkfunktion. Im bloßen Gegensatz zueinander erfüllen beide nicht, wozu sie einmal eronnen wurden.

Der späte Husserl, der als Transzendentalphilosoph die krud dualistische, „deskriptive“ These von der im isolierten Akt bewußt werdenden idealen Einheit der Spezies nicht mehr verteidigen mochte, hat sie in einer sehr subtilen Theorie abgewandelt, der der „eidetischen“ Variation. Ihr zufolge ist das Individuelle vorweg „Beispiel“ für sein εἶδος. Es wird zwar vom Individuellen getragen, diesem aber nicht mehr die gleiche eidetische Dignität zugemutet wie in den früheren Schriften. Die Vorstellung vom individuellen Wesen ist revidiert, das Moment der Allgemeinheit im Wesen bestätigt. Es soll mehr sein als bloß die raum-zeitlose Verdoppelung von Individuellem. Aber zu seiner Konstitution bedürfte es keiner Mehrheit von Individuellem, sondern durch freie Phantasietätigkeit, Fiktion, werde an einem einzelnen Individuellen das übergreifende Wesen bewußt. Daß ein Etwas für die Unendlichkeit seiner Möglichkeiten eintreten könne, mag für mathematische Mannigfaltigkeiten gelten, kaum aber für Materiales, dessen Zugehörigkeit zu einem Totum und dessen qualitätslose Vertauschbarkeit nicht vorweg definiert ist. Die Überspannung des Aprioritätsanspruchs weit über den herkömmlichen Idealismus hinaus, wenn man will die Schärfung des kritischen Organs für was immer der Zufälligkeit könnte überführt werden, bewirkt einen Rückschlag in vorkritischen Rationalismus, gar nicht viel anders als die Dynamik der späten bürgerlichen Gesellschaft tendenziell sich selbst, die „Erfahrung“ abschafft und auf ein System aus gleichsam reinen Begriffen, das der Verwaltung, zielt. An Stelle der Abstraktion als eines unabgeschlossenen Kolligierens tritt ein Kalkül, der sich aufs Einzellement verläßt, wie wenn ihm das Ganze bereits vorgegeben wäre. Das ist in der „Formalen und transzendentalen Logik“ als Methode der Wesensforschung angedeutet: „Alles was wir in unseren Betrachtungen über Konstitution ausgeführt haben, ist zunächst an

beliebigen Exempeln beliebiger Art vorgegebener Gegenstände einsichtig zu machen, also in reflektiver Auslegung der Intentionalität, in der wir reale oder ideale Gegenständlichkeit schlicht geradehin ‚haben‘. Es ist ein bedeutungsvoller Schritt weiter zu erkennen, daß was für faktische Einzelheiten der Wirklichkeit oder Möglichkeit offenbar gilt, auch notwendig in Geltung bleibt, wenn wir unsere Exempel ganz beliebig variieren und nun nach den korrelativ mitvariierenden ‚Vorstellungen‘, d. i. den konstituierenden Erlebnissen zurückfragen, nach den sich bald kontinuierlich, bald diskret wandelnden ‚subjektiven‘ Gegebenheitsweisen. Vor allem ist dabei zu fragen nach den im prägnanten Sinn konstituierenden ‚Erscheinungs‘-weisen, den die jeweils exemplarischen Gegenstände und ihre Varianten erfahrenden, und nach den Weisen, wie darin die Gegenstände sich als synthetische Einheiten im Modus ‚sie selbst‘ gestalten... Die hierbei zu vollziehende Variation des (als Ausgang notwendigen) Exempels ist es, in der sich das ‚Eidos‘ ergeben soll und mittels deren auch die Evidenz der unzerbrechlichen eidetischen Korrelation von Konstitution und Konstituiertem. Soll sie das leisten, so ist sie nicht zu verstehen als eine empirische Variation, sondern als eine Variation, die in der Freiheit der reinen Phantasie und im reinen Bewußtsein der Beliebigkeit – des ‚reinen‘ Überhaupt – vollzogen wird, womit sie sich zugleich in einem Horizont offen endlos mannigfaltiger freier Möglichkeiten für immer neue Varianten hineinerstreckt“²⁸. Das „allgemeine Wesen“ soll diesen Variationen gegenüber das „Invariante“ sein, „die ontische Wesensform (apriorische Form), das Eidos, das dem Exempel entspricht, wofür jede Variation desselben ebensogut hätte dienen können“²⁹. Husserl hofft, durch „exemplarische Analyse“ faktischer Gegebenheiten Ergebnisse auszukristallisieren, die „von der Faktizität befreit“³⁰ sind. Zunächst aber ist der „bedeutungsvolle Schritt“ dogmatisch behauptet, daß, was für „faktische Einzelheiten der Wirklichkeit offenbar gelte“, auch gelte bei „ganz beliebiger“ Variation des Exempels. Solange streng nur es dem Bewußtsein bekannt ist, wäre solche Extrapolation unzulässig; vorweg ist gar nicht abzusehen, was von den angeblichen Wesensbeständen bei der Variation, und gar einer „beliebigen“, sich veränderte. Der Schein der Indifferenz des Wesens gegen die Variation kann gewahrt werden einzig, weil im Schutz des Phantasiebereichs dem Wesen die Probe auf seine Invarianz erspart bleibt. Erst Erfahrung vermöchte darüber zu belehren, ob solche Abwandlungen das Wesen tangieren oder nicht; die bloße „Phantasiemodifikation“, die keineswegs lebendig alles erfüllt, was sie setzt, liefert dafür kein Kriterium. Ist aber dem Bewußtsein mehr gegenwärtig als bloß die isolierte

²⁸ Formale und transzendente Logik, Halle 1929, S. 218 f.

²⁹ ibd.

³⁰ l. c. S. 220.

Ausgangsvorstellung des „Exempels“ – warum dann auf diese sich kaprizieren? Wenn weiter für die von Husserl gelehrte Wesensforschung überhaupt ein „Exempel“ „als Ausgang notwendig“ ist, so wird bereits die reinliche Trennung von Faktum und Idealität revoziert, insofern das Ideelle eines Faktischen bedarf, um überhaupt nur vorgestellt werden zu können. Läßt sich zum Wesen ohne Faktum, und wäre es auch nur ein einzelnes, nicht gelangen, so wird damit eigentlich jene Beziehung zwischen Begriff und Erfahrung implizit wiederhergestellt, die Husserl wegerklärt hatte. Eine Wesensform, die, um ihre Invarianten zu gewinnen, Fiktionen miteinander vergleichen muß, wiederholt die von Husserl befehdete Abstraktionstheorie auf vermeintlich höherer Ebene. Zudem sind die beliebigen Phantasievariationen, die Husserl mit empirischen nicht verwechselt sehen möchte, ohne über den Unterschied etwas Inhaltliches auszusagen, unvermeidlich mit Elementen der Erfahrung versetzt. Noch ihre Abweichungen von der Erfahrung knüpfen an Erfahrungsselemente an: ihr Fiktionscharakter ist selber fingiert. Der Begriff des Beispiels allein sollte Husserl stutzig machen: er kommt aus eben jener trivialen Abstraktionstheorie, die ein Beispiel wählt, dann ein anderes, und aus ihrer Vielfalt das Wesentliche aussondert; demgegenüber bezeichnete die phänomenologische Wesenslehre in ihrer radikalen Gestalt geradezu den Versuch, das Wesen vom „Beispiel“ zu emanzipieren. Er hat dagegen rebelliert, daß die klassifikatorische Logik den Allgemeinbegriff zur bloßen Form darunter befaßter Fakten verdünnt und vom Eigentlichen, „Wesentlichen“, losreißt. Eben dies Verfahren ist die Sphäre der „Beispiele“. Indem sie sich beliebig ersetzen lassen, entäußern sie sich dessen, worum Husserl sich mühte. Sobald das Konkretum zum bloßen Exemplar seines Begriffs herabsinkt, reduziert sich umgekehrt auch das Allgemeine auf ein von bloßen Einzelheiten Abgezogenes, ohne Anspruch auf Substantialität der Einzelheit gegenüber. Husserl kapituliert im Entscheidenden vor der traditionellen Abstraktionstheorie, weil sein eigener Ansatz von ihr nie losgekommen war. Während er aufbegehrend das Wesen im Einzelnen sucht, bleibt ihm das Wesen nichts anderes als der alte Allgemeinbegriff der Umfangslogik.

Die Theorie vom εἶδος als einer Invarianten und der Faktizität als der Variation ist näher ausgeführt erst in den Cartesianischen Meditationen: „Jeder von uns, als cartesianisch Meditierender, wurde durch die Methode der phänomenologischen Reduktion auf sein transzendentes ego zurückgeführt und natürlich mit seinem jeweiligen konkretmonadischen Gehalt als dieses faktische, als das eine und einzige absolute ego“³². Die zunächst „faktischen“, empirischen Beschreibungen des reinen Ich sollen jedoch gewissermaßen von selbst den Charakter von Wesensnotwendigkeiten an-

³² Cartesianische Meditationen, Haag 1950, S. 103.

nehmen. „Aber unwillkürlich hielt sich doch unsere Beschreibung in einer solchen Allgemeinheit, daß die Ergebnisse davon nicht betroffen sind, wie immer es mit dem empirischen Tatsächlichen des transzendentalen ego stehen mag“³². Lassen allemal die von Husserl gelehrtten „Parallelitäten“ reiner und ontischer Regionen an deren striktem Dualismus zweifeln, so verwischt hier nur der „unwillkürliche“ Übergang von der einen zur anderen die ganze Schwierigkeit. Die Fülle der konkreten Bestimmungen, deren Husserl sich freut, und die allein etwas wie transzendente Phänomenologie gestatten, sind aus dem Erfahrungsgehalt geschöpft und, gleichviel wie man variiert, auf Erfahrenes angewiesen. Er möchte auf die Drastik und Dichte der Erfahrung nicht verzichten, aber den Zoll dafür sparen, daß nämlich seine Aussagen eben dadurch auch in den Zusammenhang der Erfahrung und dessen Bedingtheit eingespant bleiben. Und zwar der gefilterten Erfahrung, auf deren Begriff seine gesamte Methode basiert – der immanenzphilosophischen des persönlichen Bewußtseins des Meditierenden. Solange die solipsistische Ausgangsposition behauptet, also die fraglose Gewißheit an die Unmittelbarkeit des Mir gekettet ist, dürfte keine Variation den Umkreis dieses Mir überschreiten, wofern sie nicht eben jenen Typus Gewißheit einbüßen will, demzuliebe das ganze *sum cogitans* erfunden ward; jeder Modifikation der „empirischen Tatsächlichkeiten des transzendentalen ego“ wäre der Rahmen der unmittelbaren Erfahrung des je Meditierenden vorgeschrieben. Sonst geriete sie nach dem Maß des eigenen Ansatzes in die Problematik des Analogieschlusses, der Relativität. Man kann nicht zugleich von jenem solipsistischen Ansatz Nutzen ziehen und seine Grenze überspringen: die Konsequenz des Gedankens müßte ihn dann schon selber negieren. Statt dessen überbrückt Husserl den Chorismos, der sonst seiner Philosophie nie tief genug sein kann, als wäre ein Bach zu überqueren. Die Technik der Phantasievariation präsentiert nicht weniger, als bewußt jenes Eidetische zu erreichen, das von der Ichanalyse unbewußt soll erreicht worden sein. „Ausgehend vom Exempel dieser Tischwahrnehmung variieren wir den Wahrnehmungsgegenstand Tisch in einem völlig freien Belieben, jedoch so, daß wir Wahrnehmung als Wahrnehmung von etwas – von etwas, beliebig was – festhalten, etwa anfangend damit, daß wir seine Gestalt, die Farbe usw. ganz willkürlich umfingieren, nur identisch festhaltend das wahrnehmungsmäßige Erscheinen. Mit anderen Worten, wir verwandeln das Faktum dieser Wahrnehmung unter Enthaltung von ihrer Seinsgeltung in eine reine Möglichkeit unter anderen ganz beliebigen reinen Möglichkeiten – aber reinen Möglichkeiten von Wahrnehmungen. Wir versetzen gleichsam die wirkliche Wahrnehmung in das Reich der Unwirklichkeiten, des Als-ob, das uns die reinen Möglichkeiten liefert, rein von allem,

³² I. c. S. 104.

was an das Faktum und jedes Faktum überhaupt bindet. In letzterer Hinsicht behalten wir diese Möglichkeit auch nicht in Bindung an das mitgesetzte faktische ego, sondern eben als völlig freie Erdenklichkeit der Phantasie – so daß wir auch von vornherein als Ausgangsexempel ein Hineinphantasieren in ein Wahrnehmen hätten nehmen können außer aller Beziehung zu unserem sonstigen faktischen Leben. Der so gewonnene allgemeine Typus Wahrnehmung schwebt sozusagen in der Luft – in der Luft absolut reiner Erdenklichkeit“³³. Zwischen dem von Husserl als bloße Umformung des Vorhergehenden durch den Ausdruck „mit anderen Worten“ eingeführten Satz und jenem vorhergehenden klafft, in seiner Sprache zu reden, ein „Abgrund des Sinnes“. Denn was die zunächst empfohlene Variation ergäbe, ist keine „reine“ Möglichkeit. Sondern jedes durch Variation einzusetzende und dem Allgemeinbegriff „Wahrnehmungsgegenstand“ subsumierbare neue Faktum muß doch eben faktischer Wahrnehmung potentiell zugänglich sein, um dergestalt subsumierbar zu bleiben. Man kann nicht „variierend“ für alle erdenklichen materialen Wahrnehmungsgehalte die Kategorie der Wahrnehmung oder des Etwas überhaupt einführen. Gesetzt, es würde variiert innerhalb des Begriffs animal, und schließlich an Stelle von Menschen, Pferden, Dinosauriern der als Beispiel bei Husserl beliebte Kentauro erreicht. Dann wäre, solange der identische Begriff „Wahrnehmungsobjekt“ festgehalten ist, dessen Definition nur erfüllt, wenn das Variierte seinerseits auch irgend zur Wahrnehmung gebracht werden könnte. Ist das aber, wie beim Kentauren, nicht möglich, so ist das durch den Begriff „Wahrnehmungsobjekt“ der Variation vorgezeichnete Gesetz verfehlt. Das reine Phantasieobjekt fällt nicht darunter: es ist kein Wahrnehmungsobjekt. Phantasie im Husserlschen, übrigens dem wahren sehr fremden Sinn des Fingierens ist nicht, wie er irrtümlich lehrt, eine „freie Möglichkeit“: das „Festhalten des Begriffs“ schreibt eine Regel vor, die zwar keine bestimmte Faktizität erwarten läßt, aber dennoch notwendig die Beziehung auf Faktisches und nicht auf ein bloß Ausgedachtes in sich enthält. Die formale Übereinstimmung zwischen einem fiktiven Lebewesen wie dem Kentauren und einem realen trägt nicht darüber hinweg, daß der Kentauro, wäre seine Vorstellung mit noch so vielen sinnlichen Merkmalen ausgestattet, nicht wahrgenommen werden kann, weil es ihn nicht gibt, und dagegen ist die Bestimmung Wahrnehmungsobjekt nicht indifferent. Während der Husserlschen Variation der Rückweg zur Faktizität verlegt ist, sobald er mit dergleichen Gebilden sich befaßt, ja während die Variation nichts mit Faktizität zu tun haben möchte und doch ihre Substantialität aus ihr zieht, wird falsch vermittelt, was die Husserlsche Logik nicht vermitteln kann. Der Umfang eines Begriffs erfordert die Frage nach der Existenz des darin Enthal-

³³ ibd.

tenen, nicht dessen bloßes Meinen. Noch die Wesenslehre des letzten Husserl bleibt Gefangene im Treibhaus der Intentionalität. Dem entspricht die dinghaft starre Ansicht von der Phantasie als einem bloßen Erfinden von Objekten, die, von Faktischen abgezogen, vor diesem nichts voraushaben sollen, als daß sie nicht faktisch sind. Husserls Bestimmung des Wesens richtet dieses selber: es ist fiktiv. Was er in den Cartesianischen Meditationen die „Luft absolut reiner Erdenklichkeiten“ nennt, in der das εἶδος „schwebe“, war das Klima seiner gesamten Philosophie, das gläserne Reich einer Erkenntnis, welche die Flucht vom vergänglichen Dasein, die Negation des Lebens, mit der Bürgschaft von dessen Ewigkeit verwechselt. Wesenlos bleiben die Wesen, mit denen der willkürliche Gedanke des Subjekts dem verödeten Seienden Ontologie einzubilden sich vermißt*.

* Diese Abhandlung ist das zweite Kapitel eines auf die Metakritik der Erkenntnistheorie abzielenden Buches über Husserl, dessen erstes und viertes Kapitel in Bd. 3 Heft 4 und Bd. 5 Heft 2 dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden.

DIE REKURSIVE DEFINITION DER „WAHRHEIT“

VON BÉLA JUHOS

1. Der „positive“ und der „negative“ Aussagegebrauch

Es gehört zu den Eigenschaften der nichtanalytischen, d. i. der sogenannten „synthetischen“ Sätze, daß sie unter Beibehaltung der nämlichen Bedeutung sowohl als wahre als auch als falsche Aussagen gedacht werden können. In der Semantik pflegt man zu sagen, die Bedeutung eines Satzes „ p “ sei die von „ p “ bezeichnete Proposition p . Wir können unter den Propositionen auch den Aussagegehalt der Sätze verstehen. Bei Sätzen „ p “, die in der gleichen Bedeutung sowohl als wahre wie als falsche Aussagen gedacht werden können, muß ihre Bedeutung, d. h. die von „ p “ bezeichnete Proposition, unabhängig sein von der Wahrheit bzw. Falschheit (d. i. vom Wahrheitswert) von „ p “. Daraus folgt, daß ein solcher Satz keine Aussagen machen kann über seine eigene Wahrheit oder Falschheit, oder anders ausgedrückt, eine Aussage über die Wahrheit bzw. Falschheit von „ p “ kann nicht zum Aussagegehalt von „ p “ gehören. Daraus ergeben sich eine Reihe von Bedingungen, denen die Sprechweisen über den Wahrheitswert von Sätzen zu genügen haben.

Eine Proposition p kann von verschiedenen Sätzen „ p “ bezeichnet werden. Die bezeichnenden Sätze können verschiedenen Sprachen angehören, wie der deutschen, italienischen oder etwa auch mathematischen Symbolsprache. Wenn mehrere Sätze die nämliche Proposition bezeichnen, dann sind sie bedeutungsgleich und es lassen sich dann Übersetzungsregeln aufstellen, mit deren Hilfe sie ineinander synonym übersetzt werden können. Sätze sind sprachliche Ausdrücke von Aussageform, die Propositionen zugeordnet sind. Durch diese Zuordnung wird die Bedeutung der Sätze festgelegt. Analoges gilt für die unvollständigen Satzteile, d. s. sprachliche Ausdrücke, die keine vollständige Aussageform haben. So wie die Bedeutung der Sätze durch Zuordnung an Propositionen festgelegt wird, wird die Bedeutung der Satzteile durch Zuordnung an andere entsprechende „Entitäten“ bestimmt. Der englische Satz z. B. „the evening-sky is red“ bezeichnet die Proposition: der Abendhimmel ist rot, der Individualname „the evening-sky“ den Individualbegriff Abendhimmel, und das Prädikat „is red“ die Eigenschaft, rot zu sein. Sprachliche Ausdrücke, die etwas bezeichnen, heißen „semantische“ Ausdrücke. Die von semantischen Ausdrücken bezeichneten

Propositionen, Attribute (Eigenschaften, Relationen), Individualbegriffe gelten als „Entitäten“, d. s. existierende „logische Gebilde“. Semantische Ausdrücke sind immer Ausdrucksformen eines bestimmten empirisch-vorliegenden Sprachsystems. Nun pflegt man auch die von ihnen bezeichneten Entitäten als Formen einer Sprache zu kennzeichnen, und zwar sagt man, sie seien Ausdrücke einer „Objektsprache“. Es kann so jede Sprache zur Objektsprache relativ zu einer zweiten Sprache werden, sobald die Ausdrücke der letzteren die Ausdrucksformen der Ausgangssprache bezeichnen. Danach gibt es eine unendliche Stufenfolge von Objekt- und Metasprachen. Metasprachen sind stets auch semantische Sprachsysteme.

Wenn nun Bestandteile inhaltlicher Aussagen, z. B. Prädikate, dadurch ihre Bedeutung erhalten, daß sie „Entitäten“ – die dann eben Ausdrucksformen einer Objektsprache sind – zugeordnet werden, so können wir die besondere Frage stellen, Entitäten welcher Art bezeichnet der Satzteil „wahr“ in der Aussage „ p ist wahr“? Es ist dies die Frage nach der Bedeutung des Begriffes „wahr“, nur daß wir jetzt diesen Begriff in jedem Fall als Ausdrucksform einer semantischen Sprache (Metasprache) ansehen.

Aussagen der Form „ p ist wahr“, „ p ist falsch“, „ p ist wahr ist wahr“, „ p ist wahr ist falsch“ usf. wollen wir Wahrheitswertausagen oder auch Wahrheitswertzuschreibungen nennen. Der Frage nach der Bedeutung der Begriffe „wahr“ – „falsch“ kommen wir näher durch Betrachtung der Sprechweisen, wie wir über die Wahrheit bzw. Falschheit der Aussagen zu sprechen pflegen. Macht uns jemand die Mitteilung „es regnet“ und wir überzeugen uns, es sei dies nicht der Fall, dann halten wir dem Betreffenden entgegen, er habe keine wahre Aussage gemacht. Das hat zur Voraussetzung, daß wir die Mitteilung „es regnet“ als wahre Aussage verstanden haben, bzw. haben verstehen sollen, d. h. es soll die Mitteilung „es regnet“ die Bedeutung „es ist wahr, daß es regnet“ haben. Die Behauptung, daß die Eigenschaft „wahr“ einer Aussage p zukomme, bedeutet demnach, p sei nach bestimmten Regeln zu benützen (zu deuten, zu verstehen). Die Regel, daß eine Aussage p (wir lassen offen, ob p ein Satz oder eine Proposition sei) als „ p ist wahr“ verstanden werden soll, gründet sich auf eine Vereinbarung, die der Mitteilende und der, der die Mitteilung entgegennimmt, getroffen haben. Wir wollen diese Regel den „positiven Aussagegebrauch“ nennen.

Betrachten wir von diesem Gesichtspunkt die von *Tarski*¹ und *Carnap*¹ benützte „semantische Wahrheitsdefinition“:

$$„p“ \text{ ist wahr} \equiv p, \\ \text{Df}$$

so liegt die Deutung nahe, hier werde der Begriff der „Wahrheit“

¹ Vgl. *A. Tarski*, „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“, *Studia Philosophica* 1, 1936, und *R. Carnap*, „Introduction to Semantics“, USA 1942, „Symbolische Logik“, Wien 1954.

in Anpassung an den positiven Aussagengebrauch definiert². Es darf aber nicht übersehen werden, daß der positive Aussagengebrauch sich auf eine Vereinbarung gründet, die zwar bei Benützung von weitaus den meisten Sprachsystemen getroffen wird, aber doch willkürlich ist und darum durch andere Konventionen ersetzt werden kann. Von dieser Möglichkeit machen die in der Praxis benützten Sprechweisen zuweilen Gebrauch.

Manchmal kommt es vor, daß wir jemandem die Wahrheit in spöttisch-ironischer oder auch in ironisch-bitterer Form sagen, nicht zuletzt zu dem Zweck, um ihn besonders deutlich erkennen zu lassen, was wir ihm mitteilen wollen. Wenn etwa ein Professor der Medizin, der einen Kandidaten bei der Prüfung fragt, wie er einen Patienten, an dem diese und diese Krankheitssymptome feststellbar seien, behandeln werde, die verkehrte Antwort erhält, daß dem Patienten eine Arznei zu verabreichen sei, die in Wirklichkeit abträgliche Folgen hätte, da kann der Professor dem Prüfling seine Meinung in folgender Form besonders deutlich zu verstehen geben: „Schön, Sie werden dem Patienten die Arznei geben, na, der wird davon gesund werden und sich bedanken. Sie haben die Frage richtig beantwortet!“ Bezeichnen wir die Aussagen „der Patient wird (von der Arznei) gesund werden und sich bedanken. Sie haben die Frage richtig beantwortet“, mit p , so will im genannten Fall der Professor seine Mitteilung p im Sinne von „ p ist falsch“ verstanden wissen. Der ironisch-spöttische Ton, in dem er seine Mitteilung macht, soll erkennen lassen, daß er seine Aussage unter Benützung der Regel „ p soll „ p ist falsch“ bedeuten“ macht. Es ist dies eine Regel, die logisch ebenso möglich ist wie der oben erwähnte positive Aussagengebrauch. Die Behauptung, daß die Eigenschaft „falsch“ einer Aussage p zukomme, bedeutet demnach, p sei nach bestimmten Regeln zu benützen (zu deuten, zu verstehen). Wir wollen die Regel, nach der eine Aussage p im Sinne von „ p ist falsch“ zu verstehen sei, den „negativen Aussagengebrauch“ nennen. Auch hier lassen wir offen, ob unter p ein semantischer Satz oder eine Proposition zu verstehen sei.

2. Die Bedeutung der Negation

Gegen die Unterscheidung von positivem und negativem Aussagengebrauch ließen sich folgende Einwände erheben. Es sei denknotwendig, daß eine Aussage p die Bedeutung „ p ist wahr“ habe, denn abgesehen davon, daß in allen wissenschaftlichen Sprachen die Aussagen ausnahmslos in dieser Bedeutung gemacht werden, würde sich aus der Zulassung des negativen Aussagengebrauchs $p \equiv \sim p$ ergeben,

² Auf den Umstand, daß in der semantischen Wahrheitsdefinition das erste p (in Anführungszeichen) einen semantischen Satz, das zweite p die von diesem Satz bezeichnete Proposition vertritt, kommen wir noch zu sprechen.

was ein Widerspruch sei. Denn „ p ist falsch“ habe ja die Bedeutung $\sim p$ („non- p “) und wenn wir den negativen Aussagegebrauch etwa in der Form „ $p \equiv p$ ist falsch“ wiedergeben, ergibt sich durch Ein-

D_f
setzung $p \equiv \sim p$.

Diese Einwände gehen aber von irrigen Voraussetzungen aus. Zunächst ist es unzutreffend, daß eine Aussage p denotwendig gleichbedeutend mit „ p ist wahr“ sei. Es müßte dann die Äquivalenz $p \equiv$ „ p ist wahr“ (gleichviel, was man sonst gegen diese Formel einzuwenden hat) eine Tautologie sein. Dann aber könnten wir einen synthetischen Satz p nicht sinnvoll sowohl als wahren wie als falschen Satz denken, ohne daß p seine Bedeutung ändern würde. Im Falle obige Äquivalenz eine Tautologie ist, müßte p , wenn es falsch ist, eine andere Bedeutung haben, als wenn es wahr ist. Schon dies widerspricht dem erkenntnislogischen Charakter der synthetisch-empirischen Sätze, die hier vor allem der Gegenstand unserer Untersuchung sind.

Weiter ist es zwar richtig, daß wir in wissenschaftlichen Darstellungen p immer im Sinne von „ p ist wahr“ benützen, das geschieht aber im Hinblick auf ein bestimmtes zu verfolgendes Ziel, nämlich Systeme von nur wahren Sätzen zu gewinnen. Dieses Ziel kann bei durchgängiger Verwendung des positiven Aussagegebrauchs einfacher erreicht werden, als etwa bei Zulassung auch des negativen Aussagegebrauchs. Im Alltag dagegen verfolgen wir mit unseren Mitteilungen keineswegs stets nur das eine Ziel, daß unsere Aussagen als wahre Aussagen verstanden werden. So kann es etwa unser Ziel sein, derjenige, dem wir eine Mitteilung p machen, soll gerade p im Sinne von „ p ist falsch“ verstehen, damit bei ihm auf diese Weise bestimmte Erlebnisse ausgelöst werden. Auch wird in der Praxis für gewöhnlich nicht angestrebt, ein geschlossenes System von Sätzen aufzustellen. Vielmehr verwenden wir da unsere Aussagen entsprechend den augenblicklichen Bedingungen und Zielen bald nach dem positiven, bald nach dem negativen Aussagegebrauch. Am sprachlogischen Unterschied der normalen und der spöttisch-ironischen Mitteilungen kann man sich die *gleiche logische Möglichkeit*, die gleiche logische Berechtigung *der zwei Arten des Aussagegebrauchs* deutlich machen.

Zwar ist es richtig, daß der positive und der negative Aussagegebrauch, sobald man ihre Regeln auf die gleiche Aussage anwendet, unverträglich sind. Auf diese Unverträglichkeit gründet sich eine bestimmte Form von semantischen Paradoxien, auf die wir noch zu sprechen kommen. Deshalb kann in einem Sprachsystem S , wenn man die durchgängige Geltung der Regeln etwa des positiven Aussagegebrauchs für S festgesetzt hat (es ist dies z. B. dann der Fall, wenn man in S für alle p die semantische Wahrheitsdefinition per conventionem für gültig erklärt), hier nicht auch der negative Aussagegebrauch zugelassen werden. Aber im Alltag stellen wir wie

gesagt keine geschlossenen Satzsysteme auf und man kann die Alltagssprache auch nicht als ein logisch einheitliches Sprachsystem ansehen. Wir wählen in der Praxis jedesmal entsprechend den gegebenen Umständen die für den augenblicklichen Zweck passenden sprachlogischen Regeln aus. Die unter unterschiedlichen Bedingungen gemachten Aussagen, bzw. benützten Regeln können auf ihre Verträglichkeit hin gar nicht verglichen werden.

Somit erweist sich die Ansicht als irrig, die Behauptung der Bedeutungsgleichheit von p und „ p ist wahr“ sei tautologisch, und ebenso irrig ist es anzunehmen, die Behauptung der Bedeutungsgleichheit von p und „ p ist falsch“ sei eine Kontradiktion. Die übliche Begründung, „ p ist falsch“ sei doch gleichbedeutend mit $\sim p$, so daß die oben erwähnte Äquivalenz (Bedeutungsgleichheit) dann die kontradiktorische Form $p \equiv \sim p$ annehme, stützt sich auf die unzutreffende Auffassung, „non-“ und „ist falsch“ seien notwendig gleichbedeutend. Genau so wie die Äquivalenz von p und „ p ist wahr“ gleichviel in welcher Form nur durch willkürliche Festsetzung definiert wird und etwa bei Abänderung dieser Festsetzung nicht (oder nur bedingt) besteht, kann auch die Gleichbedeutung von „ p ist falsch“ und $\sim p$ nur auf Grund einer entsprechenden getroffenen Festsetzung behauptet werden. Sobald wir z. B. die semantische Wahrheitsdefinition in einem System S für durchgängig gültig erklären, so ist damit allerdings die Festsetzung verträglich, daß für alle Aussagen p von S „ p ist falsch“ $\equiv \sim p$ gelten soll. Aber wir haben uns schon klar-

D_f

gemacht, daß $p \equiv$ „ p ist wahr“ nicht denknotwendig, d. h. keine Tautologie ist (die semantische Wahrheitsdefinition mithin sich auf keine Tautologie gründet), und schon daraus folgt, daß $\sim p \equiv$ „ p ist falsch“ ebenfalls keinen tautologischen Charakter hat. Wir können uns jedoch die Einsicht, daß „non-“ und „ist falsch“ nicht notwendig gleichbedeutend sind, noch durch weitere Überlegungen verdeutlichen. Damit im Zusammenhang wird uns unmittelbar verständlich werden, daß eine Aussage p sehr wohl im Sinne von „ p ist falsch“ benützt und verstanden werden kann, daß also der negative Aussagegebrauch sicher logisch möglich ist.

Die Negation wird ja nicht nur auf Aussagen, sondern auch auf Begriffe (Klassen, Relationen) angewendet. „Nichtraucher“, „Ungleichheit“ können hier als Beispiele genannt werden. Die gemeinsame Funktion, die die Negation bei Anwendung sei es auf Aussagen, sei es auf Begriffe zu erfüllen hat, besteht in der Abgrenzung von Bereichen. Die Funktion der Negation ist demnach die eines Index. Die Abgrenzung einer Klasse gegenüber ihrer Komplementärklasse wird durch Anwendung des Negationszeichens (Negationsindex) ausgedrückt. In zweiwertigen sprachlogischen Systemen lassen sich die Aussagen in zwei Klassen einteilen. Die Klasse der wahren und die der falschen Aussagen gelten als komplementär zueinander. Falls wir die Elemente der einen Klasse, etwa der Klasse

der wahren Aussagen, mit p benennen, so besteht die Möglichkeit, die Elemente der anderen Klasse mit $\text{non-}p$ ($\sim p$) zu bezeichnen, wobei das „non-“ im angenommenen Beispiel „nicht wahr“, d. i. „ist falsch“, bedeuten würde. Natürlich besteht die Möglichkeit, wie man sofort erkennt, auch die umgekehrte Festsetzung zu treffen und die Elemente der Klasse der falschen Aussagen mit p zu bezeichnen, dann wären die Elemente der Komplementklasse die nicht-falschen, d. i. wahren, Aussagen und $\sim p$ würde dann „ p ist nicht falsch“ (d. i. wahr) bedeuten. Hätten wir uns an diese Einteilung gewöhnt, dann wären wir geneigt, „non-“ und „ist wahr“ für notwendig gleichbedeutend zu halten.

Demnach ist es eine zwar vorhandene, aber logisch nicht berechnete Denkgewohnheit, p und „ p ist wahr“, bzw. $\sim p$ und „ p ist falsch“ für tautologisch äquivalent zu halten. „Wahr“ und „falsch“ sind Eigenschaften von Aussagen, die Klassen von Aussagen definieren. Die Elemente welcher der beiden Klassen wir mit dem Negationsindex kennzeichnen zur Unterscheidung von den Elementen der anderen Klasse ist unserer Willkür anheimgestellt. Eben darum ist die lediglich zur Unterscheidung benützte Negation (der Negationsindex) nicht gleichbedeutend mit einer klassedefinierenden Eigenschaft, sei es mit der Eigenschaft „falsch“, sei es mit der Eigenschaft „wahr“, oder sonst einer Eigenschaft, die gegen eine andere abgegrenzt wird. Wird dies schon an der Einteilung der Aussagen in wahre und falsche klar, sobald man erkennt, daß wir nach Willkür die eine oder die andere Aussagenart in die „negierte Klasse“ einordnen können, so läßt sich die logisch-bedeutungsmäßige Unabhängigkeit des klassedefinierenden Prädikats von der Bedeutung des lediglich abgrenzenden Negationszeichens durch andere Beispiele, bei denen keine Denkgewohnheit sich verständnishemmend geltend macht, noch augenfälliger machen.

Angenommen, in einem Buche seien die Sätze teils in schwarzer, teils in roter Farbe gedruckt. Andere Farben sollen nicht vorkommen. Dann lassen sich die Sätze des Buches in die Klasse der schwarzen und in die Klasse der nicht-schwarzen Sätze einteilen. Wenn wir über die Sätze „ p “ des Buches sprechen, können wir festsetzen, ein schwarzer Satz „ p “ soll immer mit „ p “ selbst bezeichnet werden, während ein nicht-schwarzer, d. i. roter, Satz „ p “ mit „ $\sim p$ “ bezeichnet werden soll. Es wären dann „ $\sim p$ “ („non- p “) und „ p ist rot“ per definitionem gleichbedeutend und durch Denkgewohnheit könnten wir am Ende geneigt sein anzunehmen, „non-“ und „ist rot“ seien nicht nur in bezug auf die Sätze des besagten Buches, sondern schlechthin gleichbedeutend.

Aus der Einsicht, daß $\sim p$ und „ p ist falsch“ nicht notwendig gleichbedeutend sind, folgt auch die Ungültigkeit des Schlusses, aus der Festsetzung, p soll als „ p ist falsch“ verstanden werden, lasse sich stets der Widerspruch $\sim p \equiv p$ ableiten. Vielmehr erkennen wir jetzt, daß $\sim p \equiv p$ im Logikkalkül immer eine Kontradiktion, die Defini-

tion dagegen, p soll im Sinne von „ p ist falsch“ benützt und verstanden werden, in sich nicht widerspruchsvoll ist. Als Regel gedeutet spricht diese Definition den negativen Aussagegebrauch aus. Sie ist unverträglich mit der semantischen Definition „ p ist wahr“ $\equiv p$,
 D_f

bzw. mit Festsetzungen, nach denen p im Sinne von „ p ist wahr“ benützt und verstanden werden soll, die als Regel gedeutet den positiven Aussagegebrauch aussprechen. Beide Regeln auf die gleiche Aussage p angewendet führen, wie wir uns noch klarmachen werden, zu Antinomien. Voneinander unabhängig benützt sind aber der positive bzw. negative Aussagegebrauch widerspruchsfrei und logisch gleich möglich.

3. Sprachsysteme ohne Negationszeichen

Eine besonders auffallende Verwendung findet der negative Aussagegebrauch in Sprachsystemen, in denen das Negationszeichen nicht zugelassen wird. Solche Sprachsysteme werden z. B. für Spielzwecke konstituiert. Etwa das Ansagesystem im Bridgepiel enthält die Bestimmung, daß man den Partner über sein Blatt unter Ausschluß des Negationszeichens zu informieren habe. Die Ansagen „Ein Treff“, „Zwei Treff“ usf. haben die Bedeutung „ich habe ein ‚ein Treff‘ (bzw. ‚zwei Treff‘) entsprechendes Blatt“. Nun kommen aber Fälle vor, wo man dem Partner mitzuteilen hat, in der ihm erwünschten Farbe nichts oder kein entsprechendes Blatt zu haben. Es besteht ein besonderer logischer Reiz dieses Ansagespiels darin, daß man zu solchen Mitteilungen das Negationszeichen nicht benützen darf. Man behilft sich in solchen Fällen je nach den Umständen durch Anwendung besonderer Regeln. Zuweilen genügt die „Paß“-Ansaage (d. h. „ich enthalte mich jeder Aussage“), um den Partner schließen zu lassen, daß man in der gewünschten Farbe nichts Entsprechendes hat. In anderen Fällen leistet die Ansaage einer anderen als der erwünschten Farbe (d. h. einer mit der letzteren unverträglichen Farbe) den gleichen Dienst. Es gibt aber Fälle, wo man solche Ansagen nicht machen kann, ohne den Partner irrezuführen. Und da bedient man sich eben der Möglichkeit, eine Aussage p in der Bedeutung „ p ist falsch“ zu machen, d. h. man sagt gerade die Farbe an, aus der man nichts oder nichts Entsprechendes hat. Die Ansaage „Zwei Treff“ hat dann die Bedeutung „es ist falsch, daß ich ein ‚zwei Treff‘ entsprechendes Blatt habe“. Es ist dies die Anwendung des negativen Aussagegebrauchs in Anpassung an augenblickliche Umstände, und da hier die Falschheit einer Mitteilung ohne Verwendung eines Negationszeichens (Negationsindex) zu verstehen gegeben wird, wird der Unterschied in der Bedeutung von Falschheit und Negation besonders deutlich.

4. Die „semantische“ und „absolute“ Wahrheit

Der positive bzw. negative Aussagegebrauch sind Regeln, die wir anwenden, um eine Mitteilung p als wahre bzw. falsche Mitteilung, d. h. im Sinne von „ p ist wahr“ bzw. „ p ist falsch“ verstehen zu lassen. Die widerspruchsfreie Anwendung dieser Regeln hat eine bestimmte Form der Definition der „Wahrheit“ zur Voraussetzung. Es ist dies die *rekursive Definitionsform*. Wird der Begriff der Wahrheit nicht nach den Bestimmungen einer rekursiven Definitionsform benützt, etwa bei Zuschreibung von Wahrheitswerten an Aussagen, dann können unter Anwendung sei es des positiven, sei es des negativen Aussagegebrauchs stets Antinomien abgeleitet werden. Um dies einzusehen, wollen wir uns mit den Bedingungen bekannt machen, denen eine Wahrheitsdefinition zu genügen hat. Gegenwärtig stehen in der Logik zwei Definitionsformen der „Wahrheit“ zur Diskussion. Es sind dies die Definitionen der „*semantischen*“ und der „*absoluten*“ Wahrheit. Die „semantische“ Wahrheitsdefinition geht auf *A. Tarski*³ zurück, und es gibt Logiker, die allein diese Art der Wahrheitsdefinition für logisch berechtigt halten. Die Festsetzung, die hier getroffen wird, setzt die Unterscheidung zwischen Objektsprache und semantischer Sprache voraus. Die Zeichen, Symbole, Ausdrücke einer semantischen Sprache bezeichnen die Ausdrücke einer Objektsprache. Durch diese Zuordnung wird die Bedeutung der Ausdrücke der semantischen Sprache festgelegt. So werden die „Sätze“ einer semantischen Sprache den „Propositionen“ (d. s. Ausdrücke von Aussageform einer Objektsprache) zugeordnet. Nach der semantischen Wahrheitsdefinition können nur die die Propositionen bezeichnenden Sätze wahr oder falsch sein, also nur Ausdrücke von Aussageform einer semantischen Sprache. Dementsprechend setzt diese Wahrheitsdefinition folgende Äquivalenz fest:

$$„p' \text{ ist wahr}“ \equiv p, \\ \text{Df}$$

d. h. die Wahrheitswertzuschreibung „der semantische Satz p' ist wahr“ soll definitionsgemäß äquivalent sein der von „ p “ bezeichneten Proposition p . Es soll diese Definition in gleicher Weise für die empirische wie für die logische Wahrheit gelten. Man hat gegen die semantische Wahrheitsdefinition verschiedene, z. T. sicher nicht unberechtigte Einwände erhoben. So kann nach dieser Festsetzung ein Satz „ p “ nur wahr sein unter Voraussetzung der empirischen Existenz eines Sprachsystems, mit dessen Symbolen „ p “ zur Darstellung gelangt. So setzt die Wahrheit des deutschen Satzes „zweimal zwei ist vier“ die Existenz der deutschen Sprache voraus, in der der genannte Satz allein dargestellt werden kann. Nicht weniger bedenklich sind die Deutungen, die die Logiker selbst der seman-

³ Vgl. die in Anm. 1 angeführte Arbeit von *A. Tarski*.

tischen Wahrheitsdefinition zu geben pflegen. Die Auffassung, die erwähnte Festsetzung gründe sich auf eine denknotwendige Äquivalenz, ist in ihren Folgen unhaltbar. Die denknotwendige Äquivalenz könnte ja nur besagen: eine Aussage p habe notwendig immer die Bedeutung „ p ist wahr“. [Für „ p ist wahr“ (bzw. „ p ist falsch“) schreiben wir im Folgenden den Ausdruck $W(p)$ (bzw. $F(p)$)]. Selbst wenn man die genannte Äquivalenz unter Berücksichtigung des Unterschiedes von Propositionen und Sätzen interpretiert und etwa schreibt $p \equiv W(„p“)$, auch dann führt die Auffassung, diese Beziehung sei denknotwendig – mithin nicht bloß eine mögliche Festsetzung –, zu unhaltbaren Folgen. Es müßte ja dann zur Bedeutung einer jeden Aussage p , d. h. zum Aussagegehalt von p , gehören, daß p wahr sei. Dann aber müßten wir, sobald wir verstehen, was p bedeutet, immer auch schon wissen, daß p wahr sei. Bei logisch-wahren Sätzen könnte man diese Deutung der „Bedeutung“ eines Satzes noch gelten lassen. Dagegen widerspricht sie diametral den sprachlogischen Deutungsregeln, die wir auf empirische Aussagen anzuwenden pflegen. Eine empirische Aussage p können wir verstehen, ohne die Wahrheit oder Falschheit des Satzes kennen zu müssen. Oder, wie man auch zu sagen pflegt, eine empirische Aussage ist sowohl als wahre wie als falsche Aussage sinnvoll denkbar, ohne daß sie dabei ihre Bedeutung ändert. Auch die Interpretation der semantischen Wahrheitsdefinition für empirische Sätze, nämlich daß solche Sätze nach der besagten Definition wahr seien, wenn sie mit den bezeichneten Objektzusammenhängen (Tatsachen) übereinstimmen, wird im Hinblick auf die Beziehung der bezeichnenden Sätze zu den bezeichneten Propositionen problematisch. Wenn die Sätze einerseits Objektzusammenhänge oder Tatsachen, andererseits Propositionen bezeichnen, in welcher Beziehung stehen dann die Propositionen zu den betreffenden „Objekten“? Beide bedingen doch die Wahrheit der semantischen Sätze dadurch, daß diese mit ihnen äquivalent sind, bzw. übereinstimmen. Es spricht dies für eine Art Identität der bezeichneten Propositionen und der entsprechenden „Objekte“. Dann aber kann der falsche (empirische) Satz „ p “ nicht die gleiche Proposition p bezeichnen, die der wahre Satz „ p “ bezeichnet, da ja der falsche Satz „ p “ mit den von „ p “ bezeichneten Objekten nicht übereinstimmt. Es hätte danach „ p “ eine andere Bedeutung, wenn es wahr ist, als wenn es falsch ist. Das widerspricht wiederum der oben erwähnten Eigenschaft der empirischen Aussagen.

Wir brauchen uns mit diesen Schwierigkeiten, zu denen die semantische Wahrheitsdefinition führt, hier nicht auseinandersetzen. Sie betreffen nicht jene Bedingung, der jede Wahrheitsdefinition zu genügen hat und die wir hier im Auge haben. Es wurde schon erwähnt, daß jede Definition der Wahrheit die rekursive Definitionsform haben muß, weil man andernfalls mit ihrer Hilfe Widersprüche ableiten kann. Nun kann die semantische Wahrheitsde-

finition leicht in dem Sinne gedeutet und präzisiert werden, daß sie eine rekursive Reihe von Festsetzungen vertritt. Dieser Vorzug der semantischen Wahrheitsdefinition darf, glaube ich, nicht übersehen werden. Wir kommen darauf gleich zu sprechen.

Die zweite heute in der Logik oft diskutierte Wahrheitsdefinition ist die der absoluten Wahrheit. Daß in einer Sprache Ausdrücke von Aussageform vorkommen, die weder wahr noch falsch sein können, wird von manchen Logikern als nicht befriedigend empfunden. Nun wären aber bei alleiniger Geltung der semantischen Wahrheitsdefinition die Propositionen eben Ausdrücke von Aussageform, die der Objektsprache angehören und nach den Definitionsbedingungen keinen Wahrheitswert annehmen können. An der Tatsache, daß nach dieser Auffassung die Propositionen „Aussagen“ sind, die weder wahr noch falsch sein können, ändert auch eine Definition der „Wahrheit von Propositionen“ nichts, wenn sie mit Hilfe des bereits definierten semantischen Wahrheitsbegriffs aufgestellt wird. Man hat da nicht das Recht, die „Wahrheit von „Propositionen“ (im Gegensatz zur semantischen Wahrheit der Sätze) als „absolute“ Wahrheit zu bezeichnen. Denn unter der „*absoluten Wahrheit*“ einer Aussage p versteht man eine Wahrheit, die p zukommt *unabhängig davon, ob es ein Sprachsystem gibt*, in dem p dargestellt werden kann, oder ob es kein solches System gibt. Wenn deshalb die „Wahrheit einer Proposition p “ in folgender Form definiert wird: „Die Proposition p ist ‚wahr‘ dann und nur dann, wenn es in mindestens einem Sprachsystem S einen semantisch wahren Satz ‚ p ‘ gibt, der p bezeichnet“, dann ist die so definierte Wahrheit von Propositionen offenbar genau so eine Wahrheit *relativ* zu Sprachsystemen (die als existierend vorausgesetzt werden) wie die semantische Wahrheit von Sätzen. Man bezeichnet deshalb die so definierte Wahrheit von Propositionen zu Unrecht als „absolute“ Wahrheit.⁴ Es handelt sich hier bloß um eine vereinfachende Definition, durch die gegenüber dem semantischen Wahrheitsbegriff *nicht* der Begriff einer neuen Wahrheit definiert wird. D. h. in allen Aussagen läßt sich der in der erwähnten Weise definierte Begriff der „Wahrheit von Propositionen“ ersetzen durch einen Ausdruck, in dem nur der Begriff der semantischen Wahrheit von Sätzen vorkommt.

Man hat deshalb die „absolute“ Wahrheit auch anders, und zwar unabhängig von der „semantischen“ Wahrheit von Sätzen zu definieren versucht. So definierte man einen neuen Begriff der Wahrheit, der zum Begriff der semantischen Wahrheit in einem gewissen Gegensatz steht. Entscheidend für die Aufstellung der „absoluten“

⁴ In dieser Weise definiert *R. Carnap* in „Introduction to Semantics“, USA 1942, die „absolute“ Wahrheit von Propositionen. Er gibt aber dort für die absolute Wahrheit auch eine Definition im zweiten Sinne, die mit der ersten meiner Meinung nach nicht verträglich ist.

Wahrheitsdefinition war die Überlegung, daß ja Sätze verschiedener Sprachen die gleiche „Wahrheit“, d.h. die gleiche wahre Aussage, aussprechen können. Der Satz z.B. „zweimal zwei ist vier“, wenn wir ihn aus der deutschen in die italienische oder englische oder in die Sprache der Mathematik übersetzen, spricht in allen Sprachen die gleiche „Wahrheit“ aus. Wenn wir nun von einem Satz „ p “ sagen, daß er die Proposition p bezeichne, dann bezeichnen auch alle sinngetreuen Übersetzungen von „ p “ in beliebige Sprachen stets die gleiche Proposition p . Es ist deshalb naheliegend, den gemeinsamen „wahren“ Aussagegehalt von „ p “ und seiner Übersetzungen als die „wahre“ Proposition p zu bezeichnen. Und von dieser „Wahrheit“ einer Proposition ließe sich sagen, sie sei unabhängig von der Existenz von Sätzen und Sprachsystemen. Es entspricht dies der üblichen Ausdrucksweise, der Aussagegehalt etwa von „zweimal zwei ist vier“ sei wahr unabhängig davon, ob es irgendwelche Sprachen und Sätze gibt, in denen dieser Aussagegehalt dargestellt werden kann.

Wenn man in diesem absoluten Sinne von der Wahrheit von Propositionen sprechen will, dann erhebt sich die Frage, wie man diesen Wahrheitsbegriff zu definieren habe. Die Definitionsformel $W(p) \equiv p$ (unter den beiden in der Formel vorkommenden p ist die D_1

Proposition p gemeint) bedarf jedenfalls der Präzisierung, wenn sie in allen Fällen ohne Widerspruch anwendbar sein soll. Auch die Definition der absoluten Wahrheit muß den Bedingungen der rekursiven Definitionsform genügen. Das wird uns weiter unten deutlich werden. Die sonstigen Einwände gegen die absolute Wahrheit hängen mit der Auffassung zusammen, nach der die Propositionen unabhängig von allen Sprachsystemen existierende Entitäten sind. Die vom Satz „der Mond ist kugelförmig“ bezeichnete Proposition ist gemäß der Definition der „absoluten Wahrheit“ absolut wahr. Dieser Proposition kam daher der absolute Wahrheitswert „wahr“ auch vor etlichen hunderttausend Jahren zu, als es noch keine sprachbegabten Lebewesen gab. Sollte freilich der Mond seine kugelförmige Gestalt erst allmählich angenommen haben, so war vor dieser Zeit die Proposition „der Mond ist kugelförmig“ falsch. Es zeigt sich somit, daß die „absolute“ Wahrheit bzw. Falschheit einer Proposition zwar (im allgemeinen) nicht abhängig ist von der empirischen Existenz irgendeines Sprachsystems, aber sehr wohl abhängig sein kann von der empirischen Existenz anderer Daten oder Objekte. Und dies obgleich die Propositionen nicht raumzeitliche, sondern logische Entitäten sind. Die Unabhängigkeit der absoluten Wahrheit bzw. Falschheit der Propositionen von irgendwelchen Sprachsystemen läßt es auch problematisch erscheinen, wie die absolute Wahrheit bzw. Falschheit entscheidbar sei. Ausnahmslos alle wissenschaftlichen Verfahren zur Entscheidung von Wahrheitswerten haben zur Voraussetzung, daß die zu entscheidenden

Aussagen in Satzform vorliegen. Wie soll das bei Propositionen möglich sein, wenn sie wahr bzw. falsch sind in Fällen, wo keinerlei Sprachsysteme existieren? Und selbst wenn es Sprachsysteme gibt, wie soll es möglich sein, mit Hilfe der üblichen (mindestens z. T.) sprachlogischen Entscheidungsverfahren Wahrheitswerte, die von allen Sprachsystemen unabhängig sind, zu bestimmen?

Daß die „semantische“ und die im erwähnten Sinne definierte „absolute“ Wahrheit unterschiedliche Begriffe sind, wird besonders an den Folgen deutlich, die man aus semantisch- bzw. absolut-wahren Aussagen ableiten kann. Aus jedem semantisch-wahren Satz kann auf die empirische Existenz eines Sprachsystems geschlossen werden (eben des Systems, in dem der betreffende Satz dargestellt erscheint). Aus einer absolut-wahren Proposition kann eine solche Existentialaussage nicht abgeleitet werden. Auf die angeführten erkenntnisanalytischen Bedenken, die man gegen die zwei Wahrheitsdefinitionen vorbringen kann, brauchen wir hier nicht einzugehen. Es gibt aber eine Schwierigkeit, zu der jede Wahrheitsdefinition führt, wenn sie bestimmten Bedingungen nicht genügt.

5. Die rekursive Definition der Wahrheit

Die Ausdrucksweisen, wie wir über Wahrheit bzw. Falschheit von Aussagen, Mitteilungen, Sätzen usf. zu sprechen pflegen, lassen es vielleicht zweckmäßig erscheinen, mehrere Begriffe der „Wahrheit“ auseinanderzuhalten. Hier untersuchen wir aber lediglich Bedingungen, denen jeder Begriff der Wahrheit zu genügen hat. Ihre Notwendigkeit läßt sich an Sprechweisen, wie wir über die Wahrheit bzw. Falschheit von empirischen Aussagen zu sprechen pflegen, besonders verdeutlichen. Wie schon erwähnt, gehört es zu den entscheidenden Kennzeichen der empirischen Aussagen, daß für sie beide Wahrheitswerte sinnvoll zulässig sind. Ist demnach eine Aussage p gegeben, dann müssen die Sätze „ p ist wahr“ [$W(p)$] und „ p ist falsch“ [$F(p)$] gleich sinnvoll möglich sein. Dann aber kann p die Werte W bzw. F nicht von sich selbst aussagen, denn es wäre dann eine der Formeln „ $p \equiv p$ ist wahr“, bzw. „ $p \equiv p$ ist falsch“ tautologisch und die andere kontradiktorisch, und es wären so nicht beide Wahrheitswerte für p sinnvoll zulässig.

Jene Aussageformen, in denen die Wahrheitswerte W und F überhaupt nicht vorkommen, wollen wir p_0 -Ausdrücke nennen. Aussagen der Form $W(p_0)$ bzw. $F(p_0)$ wollen wir p_1 -Ausdrücke nennen. Und allgemein: Ausdrücke $W(p_n)$, $F(p_n)$ sollen p_{n+1} -Ausdrücke heißen. p_0 , $W(\cdot)$, $F(\cdot)$ sollen als Grundbegriffe gelten. Wir stellen so folgende Festsetzungen auf:

$$\begin{aligned} (\exists p) (p = p_0) \\ p_1 &\equiv W(p_0) \\ &\quad D_f \\ p_{n+1} &\equiv W(p_n). \\ &\quad D_f \end{aligned}$$

Die rekursive Form dieses Definitionsschemas ist ersichtlich. (Man könnte verlangen, die W -Prädikate durch Indices zu unterscheiden. Für die folgenden Überlegungen ist dies aber unwesentlich.) Durch entsprechende weitere Festsetzungen lassen sich die $F(p_k)$ -Ausdrücke unter Verwendung weiterer Indices definieren. Die rekursive Definitionsform bleibt dabei erhalten.

Aus dieser Form der Wahrheitsdefinition folgt, daß jede Wahrheitswertaussage durch schrittweises Zurückgehen so aufgegliedert werden kann, bis man schließlich eine Aussageform erhält, in der ein Aussagenteil ein p_0 -Ausdruck ist. Der Satz z. B. „Es ist wahr, daß es schneit“ hat die Form $W(p_0)$. Der Aussagenteil „es schneit“ ist darin ein p_0 -Ausdruck. Den Satz „Es ist falsch, daß die Aussage ‚die Erde ist kugelförmig‘ immer als wahr gegolten hat“ können wir in folgender Weise zergliedern: $F(p_1) \equiv F[W(p_0)]$. Der Aussagenteil „die Erde ist kugelförmig“ hat darin die Form eines p_0 -Ausdrucks.

In dem angegebenen Definitionsschema lassen wir offen, ob die p -Symbole Sätze oder Propositionen vertreten. Dies ermöglicht, die semantische ebenso wie die absolute Wahrheitsdefinition diesem Schema entsprechend zu deuten. Die Definition der semantischen Wahrheit können wir durch die Formel $W(„p“) \equiv p$ wiedergeben.

D_f

wobei das erste p einen semantischen Satz, das zweite eine Proposition vertritt. Danach kann einem Satz „ p “ ein Wahrheitswert nur in Bezug auf die von „ p “ bezeichnete Proposition p zugeschrieben werden. Die Proposition p bzw. der bezeichnende Satz „ p “ müssen demnach als solche Aussageformen vorliegen, in denen der „ p “ zugeschriebene Wahrheitswert in keiner Weise erwähnt wird. So verstanden wird in der semantischen Wahrheitsdefinition ein rekursiver Schritt mitdefiniert. Um einen unendlichen Regreß auszuschließen, müßte die Definition durch Festsetzungen ergänzt werden, in denen die Existenz einer Objektsprache mit nur p_0 -Ausdrücken und damit auch einer entsprechenden semantischen Sprache, deren bezeichnende Sätze dann gleichfalls nur p_0 -Ausdrücke sind, gefordert wird. Im Einzelnen brauchen wir auf die erforderlichen ergänzenden Festsetzungen nicht einzugehen. Daß die semantische Wahrheitsdefinition ihrem Sinne nach dem rekursiven Schema entsprechend ergänzt werden kann, ist, wie ich glaube, leicht zu sehen. Für die absolute Wahrheitsdefinition wurden bis heute mehr Umschreibungen und Erläuterungen gegeben, weniger klare Definitionsformeln. Die Auffassung, daß die absolute Wahrheit unabhängig von allen (bezeichnenden) Sprachsystemen definierbar sei (nur diese

Deutung der absoluten Wahrheit ist jetzt für uns von Interesse), hat zur Bedingung, daß alle Elemente der Definition als Propositionen anzusehen seien, also nicht nur die Aussageformen der Objektsprache, von der man ausgeht, sondern ebenso auch die Aussageformen all der Metasprachen, die in unbegrenzter Stufenfolge über die Ausdrücke der Ausgangssprache Aussagen machen. Vertritt p die Proposition einer Objektsprache S und hat $W(p)$ die Bedeutung „ p ist wahr“, dann sind jetzt p in $W(p)$ und auch $W(p)$ selbst als Propositionen anzusehen. Daß $W(p)$ Ausdruck einer Metasprache über S ist, ist mit der Auffassung, daß dieser Ausdruck auch eine Proposition vertreten soll, nicht unverträglich. Wie läßt sich unter diesen Bedingungen die absolute Wahrheit rekursiv definieren?

Die Formel $W(p) \equiv p$, die von diesem Gesichtspunkt meist als De-

D_f

finition der absoluten Wahrheit diskutiert wird, ist logisch unhaltbar. Man kann aus ihr, wie wir noch sehen werden, Antinomien ableiten. Der Ausdruck $W(p)$ darf nur einer von p verschiedenen Ausdrucksform definitionsgemäß gleichgesetzt werden. Für jene Propositionen, die der Aussagegehalt empirischer Aussagen sind, gilt gleichfalls die Bedingung, daß wir sie stets sowohl als wahre wie als falsche Aussagen sinnvoll denken können. So kann der Aussagegehalt, den eine Proposition p bedeutet, nicht eine Wahrheitswerteausage über p enthalten. Demnach haben wir auch hier Aussageformen p_0 anzunehmen, d. h. Propositionen, die keinerlei Wahrheitswertezuschreibungen enthalten. Wird die absolute Wahrheit einer Proposition p_0 behauptet, so läßt sich hier zweckmäßig folgende Festsetzung treffen:

$$W(p_0) \equiv p^1_{0.}$$

D_f

Und allgemein:

$$W(p_k) \equiv p^1_k.$$

D_f

Der obere Index gibt an, daß in der betreffenden Aussage der Wahrheitswert W von p_k ausgesagt wird. Treffen wir die vereinfachende Definition:

$$p^1_k = p_{k+1},$$

D_f

dann nehmen die Definitionsformeln die Form an:

$$W(p_0) \equiv p_1$$

D_f

$$W(p_k) \equiv p_{k+1}.$$

D_f

Tritt hier die Festsetzung hinzu, daß es Propositionen der Form p_0 gibt, also:

$$(\exists p) (p = p_0),$$

dann erscheint die „absolute“ Wahrheit in rekursiver Form definiert. Für $F(p_k)$ lassen sich mit Hilfe weiterer Indices analoge Festsetzungen treffen. Die rekursive Form bleibt auch hier erhalten.

6. Der antinomische Charakter nichtrekursiver Wahrheitsdefinitionen

Wird die Wahrheit bzw. Falschheit nicht rekursiv definiert – gleichviel ob es sich um die Definition der semantischen oder der absoluten Wahrheit handelt –, dann läßt es sich leicht zeigen, daß wir kontradiktorische Aussageformen gewinnen können.

Lassen wir die Auffassung zu, daß eine Aussage (Satz oder Proposition) ihre eigene Wahrheit bzw. Falschheit behaupten könne, was allgemein durch die Formeln $p \equiv W(p)$ bzw. $p \equiv F(p)$ wiedergegeben werden kann, so ist dies unverträglich mit der rekursiven Form der Wahrheitswertbegriffe. Es läßt sich ja dann jedes p durch eine Wahrheitswertaussage ersetzen und es würde keine p_0 -Ausdrücke geben. Wie weiter oben schon erläutert, machen wir unsere Mitteilungen in den inhaltlichen Sprachen nach den Regeln des positiven, in manchen Fällen nach denen des negativen Aussagegebrauchs. Bei rekursiver Definition der Wahrheitsbegriffe ist es erforderlich, an einer hingeschriebenen Aussage p durch Indices kenntlich zu machen, ob p nach den Regeln des positiven oder negativen Aussagegebrauchs benützt wird. So z. B. könnten wir durch p_w (oder p_+) zum Ausdruck bringen, daß p im Sinne von „ p ist wahr“ verstanden werden soll, und analog durch p_f (oder p_-), daß p im Sinne von „ p ist falsch“ verwendet wird. Der positive bzw. negative Aussagegebrauch ließe sich dann durch die Formeln $p_w \equiv W(p)$ bzw. $p_f \equiv F(p)$ zum Ausdruck bringen. Unterläßt man

eine solche unterscheidende Kennzeichnung – etwa unter Hinweis auf die getroffene Festsetzung, es soll in der benützten Sprache durchgängig der positive Aussagegebrauch zur Anwendung gelangen –, so wird man versucht, die Regeln des positiven Aussagegebrauchs durch die Formel $p \equiv W(p)$ wiederzugeben. Analog könnte man versucht sein, bei Festsetzung der durchgehenden Geltung des negativen Aussagegebrauchs die damit zu befolgenden Regeln durch die Formel $p \equiv F(p)$ wiederzugeben. Beide Formeln sind aber mit der rekursiven Form der Wahrheitswertbegriffe unverträglich, ihre Zulassung in einer Sprache schließt die Möglichkeit von p_0 -Ausdrücken aus und führt unvermeidlich zu Antinomien.

Setzen wir z. B. für die Sprache, die wir benützen, die durchgängige Geltung des positiven Aussagegebrauchs fest⁵. Es soll demnach jede Aussage p im Sinne von „ p ist wahr“ verstanden werden. Deuten wir dies in dem Sinne, daß jede Aussage p die Bedeutung „ p ist wahr“ haben soll, so setzen wir damit für jede gemachte Aussage die Geltung der Formel $p \equiv W(p)$ fest. Nun sprechen wir

folgende Aussage aus: „Die Aussage, die ich jetzt ausspreche, ist

⁵ Vgl. die folgenden Ausführungen mit B. Juhos, „Elemente der neuen Logik“, Frankfurt-Wien 1954, S. 219 ff.

falsch.“ In Symbolen läßt sich diese Aussage, wie folgt, wiedergeben. Mit p bezeichnen wir irgendeine Aussage, mit A eine Person, die eine Aussage macht, und mit t einen Zeitpunkt, zu dem eine Aussage gemacht wird. Daß p von A zur Zeit t behauptet (ausgesprochen) wird, drücken wir durch: $Beh(A, p, t)$ aus. Nun soll A zur Zeit t nur die einzige Aussage p machen. Diese einzige Aussage können wir mit Hilfe der logistischen Symbole folgendermaßen kennzeichnen: $(\neg p) Beh(A, p, t)$. Die Aussage, daß die von A zur Zeit t gemachte einzige Aussage p falsch sei, können wir jetzt durch folgende Symbole ausdrücken:

$$F[(\neg p) Beh(A, p, t)].$$

Diese Formel gibt bei entsprechenden Einsetzungen die Aussage wieder: „Die Aussage, die ich jetzt ausspreche, ist falsch.“ Zum Zwecke der Abkürzung bezeichnen wir obige Aussageformel mit M , d. h. wir setzen fest:

$$\text{I.} \quad M \equiv F[(\neg p) Beh(A, p, t)].$$

Df

Es soll nun die einzige Aussage, die A zur Zeit t macht, M sein, d. h. es soll gelten:

$$(\neg p) Beh(A, p, t) = M.$$

Setzen wir auf Grund dieser Identität M in I. ein, dann erhalten wir:

$$\text{II.} \quad M \equiv F(M).$$

Df

Da wir für die Sprache, deren sich A bedient, die durchgängige Geltung des positiven Aussagegebrauchs festgesetzt haben, und zwar in dem Sinne, daß jede gemachte Aussage p die Bedeutung $W(p)$ haben, mithin die Formel $p \equiv W(p)$ gelten soll, so gilt auch für M :

$$\text{III.} \quad M \equiv W(M).$$

Aus II. und III. ergibt sich die Antinomie:

$$W(M) \equiv F(M).$$

Diese Antinomie ist durch zwei Elemente bedingt. *Erstens* durch die Verwendung von *nichtrekursiven Wahrheitswertbegriffen*, und *zweitens* durch die eben dadurch ermöglichte *gleichzeitige Anwendung des positiven und negativen Aussagegebrauchs* auf die gleiche Aussage (M). Die nichtrekursiven Wahrheitswertbegriffe lassen die Formeln $p \equiv W(p)$ und $p \equiv F(p)$ ohne unterscheidende Indices für p als logisch möglich zu. Für die benützte Sprache wird (in der Praxis meist stillschweigend) die durchgängige Geltung des positiven Aussagegebrauchs festgesetzt. Diese Festsetzung kann mit Hilfe des nichtrekursiven Wahrheitsbegriffes durch die Formel $p \equiv W(p)$ wiedergegeben werden. Nun braucht man nur eine unter den erwähnten Bedingungen sicher logisch mögliche Formel $p \equiv F(p)$

Df

zu konstituieren (in unserem Beispiel hat Formel II. diese Form), um die Antinomie zu erhalten. Die Formel $p \equiv F(p)$ kann im be-

sagten Fall als die Regel des negativen Aussagengebrauchs gedeutet werden. Da M sowohl $p \equiv W(p)$ als auch $p \equiv F(p)$ befriedigt, werden so auf M der positive und der negative Aussagengebrauch zugleich angewendet.

Daß die genannten zwei Elemente – die nichtrekursive Form der Wahrheitswertbegriffe und die dadurch ermöglichte antinomische Anwendung des positiven und negativen Aussagengebrauchs – entscheidend sind für die Bildung von (semantischen) Antinomien der erläuterten Art, wird noch deutlicher, wenn man die zum obigen Beispiel „komplementäre“ Antinomie zergliedert. Heute wird unter den Logikern die Ansicht vertreten, nur aus Aussagen, die ihre eigene Falschheit behaupten, lasse sich eine Antinomie ableiten, nicht aber auch aus Aussagen, die ihre eigene Wahrheit behaupten. So könne, meint man, aus dem Satz „Die Aussage, die ich jetzt ausspreche, ist wahr“ kein Widerspruch abgeleitet werden. Diese Auffassung geht aber von der irrigen Voraussetzung aus, der positive Aussagengebrauch sei denknotwendig und darum allein logisch zulässig. Wäre dies zutreffend und erachtet man dementsprechend den positiven Aussagengebrauch für die zu benützenden Sprachsysteme für notwendig durchgängig gültig, dann freilich lassen sich nur aus Aussagen, die nach dem Schema „dieser Satz ist falsch“ bzw. „der Satz, den ich ausspreche, ist falsch“ ihre eigene Falschheit behaupten, die erwähnten Antinomien ableiten. Wir haben aber erkannt, daß der positive Aussagengebrauch nur eine mögliche Festsetzung ist und sich keineswegs auf eine tautologische Beziehung gründet. Und daraus folgt ja, daß der negative Aussagengebrauch logisch ebenso möglich ist.

Wir wollen von dieser Möglichkeit Gebrauch machen und setzen für ein Sprachsystem S die durchgängige Geltung des negativen Aussagengebrauchs fest. Für die Begriffe „wahr“ und „falsch“ sollen wieder nichtrekursive Definitionen aufgestellt werden. Damit wird es möglich, daß Aussagen in S ihre eigene Wahrheit bzw. Falschheit behaupten. Dann läßt sich der negative Aussagengebrauch in dem Sinne deuten, daß jede Aussage p die Bedeutung von „ p ist falsch“ haben soll, was durch die Formel $p \equiv F(p)$ wiedergegeben werden

D_t

kann. Nun machen wir in S die Aussage: „Die Aussage, die ich jetzt ausspreche, ist wahr“. Wenn $(\neg p) Beh(A, p, t)$ die gleiche Bedeutung wie im ersten Beispiel hat, dann läßt sich obige in S gemachte Aussage durch die Formel:

$$W[(\neg p) Beh(A, p, t)]$$

darstellen. Für diese Aussage führen wir durch vereinfachende Definition das Symbol M ein:

$$IV. \quad M \equiv W[(\neg p) Beh(A, p, t)].$$

D_t

Nun soll die einzige Aussage, die A zur Zeit t macht, die Aussage M sein, d. h.

$$(\neg p) Beh(A, p, t) = M.$$

Durch Einsetzung in IV. erhalten wir:

$$\text{V.} \quad M \equiv W(M).$$

D_f

Da für alle Aussagen p in S die Regeln des negativen Aussagengebrauchs im obigen Sinne gelten, d. h. für jedes p die Formel $p \equiv F(p)$ gilt, so folgt daraus:

$$\text{VI.} \quad M \equiv F(M).$$

Aus V. und VI. ergibt sich die Antinomie:

$$W(M) \equiv F(M).$$

Daß für das Zustandekommen der Antinomien in den beiden erörterten Beispielen die gleichen logischen Elemente entscheidend sind, ist augenfällig. Für die Herleitung der Antinomien ist es gleichgültig, ob wir unter den in Rede stehenden Aussagen Sätze oder Propositionen verstehen, wenn nur einmal die Wahrheitswerte in nichtrekursiver Form definiert und damit die Formeln $p \equiv W(p)$ bzw. $p \equiv F(p)$ zugelassen werden. Es ist leicht einzusehen, daß bei rekursiver Definition der Wahrheitswerte die Schritte, durch die die erörterten Antinomien zustandekommen, nicht durchführbar sind. Jede rekursive Wahrheitsdefinition fordert, daß in allen Wahrheitswertaussagen $W(p)$ bzw. $F(p)$ p_0 -Ausdrücke vorkommen müssen. Diese Bedingung ist bei Aussagen wie „Die Aussage, die ich jetzt ausspreche, ist falsch (bzw. wahr)“ nicht erfüllt. Es gibt in solchen Aussagen keinen Aussagenteil der Form p_0 , d. h. der Aussageform hat und die Begriff „wahr“ und „falsch“ nicht enthält. Mithin lassen sich solche „Aussagen“ bei rekursiver Definition der Wahrheitswerte gar nicht bilden. Ferner läßt diese Definitionsform auch nicht zu, die Regeln des positiven bzw. negativen Aussagengebrauchs durch die Formeln $p \equiv W(p)$ bzw. $p \equiv F(p)$ wiederzugeben. Die rekursive Definition der Wahrheit bzw. Falschheit verlangt, daß in Äquivalenzen der genannten Art die auf beiden Seiten vorkommenden p durch Indices unterschieden werden, z. B. $p_v \equiv W(p)$ bzw. $p_f \equiv F(p)$. Formeln dieser Art geben dann die Regeln des positiven bzw. negativen Aussagengebrauchs wieder. Wird dies durchgeführt, dann haben wir die in obigen Antinomien vorkommenden Formeln $M \equiv F(M)$ bzw. $M \equiv W(M)$ in der Form $M_f \equiv F(M)$ bzw. $M_v \equiv W(M)$ zu schreiben, in welchem Fall die antinomische Gleichsetzung von $F(M)$ und $W(M)$ nicht mehr möglich wird, d. h. es erscheint damit die logische Möglichkeit der gleichzeitigen Anwendung des positiven und negativen Aussagengebrauchs auf die gleiche Aussage ausgeschlossen.

ZUR KANTISCHEN LEHRE VON DER ZEIT

VON HEINRICH SCHOLZ

Man erlaube mir, daß ich Folgendes voranschicke:

(1) Der Begriff des Ereignisses ist im allgemeinen Fall ein komplizierter Begriff. Er vereinfacht sich wesentlich, wenn man sich auf Punktereignisse beschränkt. *Punktereignisse* sollen Ereignisse sein, die auf einen Zeitpunkt beschränkt sind, und so, daß sie für diesen Zeitpunkt auf einem Raumpunkt beschränkt werden dürfen. Im Folgenden sind solche Punktereignisse vorausgesetzt.

(2) Unter dem *Zeitpunkt eines Ereignisses* verstehe ich die Gesamtheit der mit ihm gleichzeitigen Ereignisse*. Mit „ $t(E)$ “ als Symbol für den Zeitpunkt von E gilt dann

(2.1) $t(E_1) = t(E_2)$ dann und nur dann (hierfür kürzer: genau dann), wenn E_1 gleichzeitig ist mit E_2 . Da jedes Ereignis gleichzeitig ist mit sich selbst, so gilt für jedes E : $t(E) = t(E)$.

(2.2) Es gilt ferner: $t(E_1) = t(E_2)$ genau dann, wenn $t(E_2) = t(E_1)$; denn E_1 ist gleichzeitig mit E_2 genau dann, wenn E_2 gleichzeitig ist mit E_1 .

(2.3) Es gilt endlich: Wenn $t(E_1) = t(E_2)$ und $t(E_2) = t(E_3)$ so $t(E_1) = t(E_3)$; denn wenn E_1 gleichzeitig mit E_2 , E_2 gleichzeitig mit E_3 , so E_1 gleichzeitig mit E_3 ¹.

Und wann sollen zwei Ereignisse *gleichzeitig* heißen? Antwort: Genau dann, wenn keines von beiden früher ist als das andere. Es genügt also für die zeitliche Ordnung zweier Ereignisse, das *Früher als* zu definieren, wobei dieses *Früher als* gewissen wohlbekannten Bedingungen zu genügen hat, die unten *p*, aufgezählt werden sollen. Es ist bekannt, daß *Kant* eine solche Normierung mit Hilfe der Kausalbeziehung versucht hat².

(3) Unter einem *Zeitpunkt* verstehe ich den Zeitpunkt eines Ereignisses.

(4) Unter der *Zeit* verstehe ich die Menge aller Zeitpunkte.

* Anmerkung bei Korrektur: Mit Rücksicht auf die Relativität der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse an verschiedenen Orten muß man sich für die beabsichtigte Definition des Zeitpunktes eines Ereignisses beschränken auf die Gesamtheit der mit ihm gleichzeitigen Ereignisse *am selben Ort*.

¹ Von der wichtigen Tatsache, daß die Gleichzeitigkeit in der Relativitätstheorie im allgemeinen Fall nicht mehr transitiv ist wie in (2.3), sei hier abgesehen. Siehe jedoch unten p. 67.

² Vgl. meine Studie „Eine Topologie der Zeit im Kantischen Sinne“, *Dialectica*, 9 (1955), 66–113.

Es scheint mir, daß durch (2)–(4) eine Basis geschaffen ist für eine Diskussion einiger diskussionsbedürftiger Sätze in der Metaphysischen Erörterung des Begriffs der Zeit, pp. 46–48 der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik.

I.

Als erstes soll die Kantische Frage diskutiert werden, ob die Zeit ein Begriff ist oder nicht. Wir lassen *Kant* selbst zunächst aus dem Spiel, indem wir uns darauf beschränken zu sagen, was unter einem Begriff zu verstehen sein soll, und hieraus die Folgerungen ziehen, in denen die Entscheidung enthalten sein soll.

Als Beispiel sei der Begriff der *Primzahl* gewählt. Er soll so interpretiert werden, daß es nicht nur sinnvoll, sondern zutreffend ist zu sagen „7 fällt unter den Begriff der Primzahl“, „10 fällt nicht unter den Begriff der Primzahl“. Begriffe sollen also Gebilde sein, unter die etwas fällt oder *nicht* fällt. Dies kommt heraus, wenn sie aufgefaßt werden als Gebilde, die durch eine Bedingung definiert sind. Unter einer *Bedingung* soll ein sprachlicher Ausdruck verstanden sein, der wenigstens eine Variable enthält. Es ist offenbar sinnvoll zu sagen: Die Bedingung „ x ist eine Primzahl“, definiert einen Begriff, nämlich den Begriff, unter den eine natürliche Zahl genau dann fällt, wenn sie diese Bedingung erfüllt oder gleichwertig: wenn sie dieser Bedingung genügt. Und wann genügt sie dieser Bedingung? Offenbar genau dann, wenn sie eine Primzahl ist.

Aber besagen die Aussagen „7 genügt der Primzahlbedingung“ und „7 ist eine Primzahl“ dann nicht dasselbe? Dann würden wir nichts gewonnen haben. Wir würden uns vielmehr im Kreise bewegt haben. Aber so ist es nicht. Vielmehr ist es so, daß zwischen beiden Aussagen ein wesentlicher Unterschied besteht. Im ersten Fall ist die Sieben auf eine Bedingung bezogen, also nach Voraussetzung auf ein sprachliches Gebilde, also auf etwas Wahrnehmbares. Im zweiten Fall wird ihr eine Eigenschaft zugeschrieben. Eigenschaften als solche können ersichtlich nicht wahrgenommen werden, sondern auch im günstigen Falle immer nur Individuen *mit* diesen Eigenschaften. Man denke an *Dürers* „Melancholie“. Wahrnehmbar ist in diesem Falle nur die berühmte Gestalt der schwermütigen Frau.

Es versteht sich und es ist sogar wesentlich, daß die Aussagen „7 genügt der Primzahlbedingung (der Bedingung ' x ist eine Primzahl')“ und „7 ist eine Primzahl“ äquivalent sind. Ebenso die Aussagen „10 genügt der Primbedingung nicht“ und „10 ist keine Primzahl“. Sie sind äquivalent oder bedeutungsgleich in dem wohlbestimmten Sinne, daß sie im ersten Fall miteinander wahr, im zweiten Fall miteinander falsch sind. Und so in allen übrigen Fällen. Aber diese Bedeutungsgleichheit darf nicht mit Gleichsinnigkeit verwechselt werden. Die beiden Aussagen haben nicht

denselben Sinn, sondern der Sinn der einen ist von dem Sinn der andern auf eine erkennbare Art verschieden. Erst unter dieser Voraussetzung ist die Frage berechtigt, wann eine natürliche Zahl die Primzahlbedingung erfüllt.

Das vorstehende Beispiel erfaßt nur den einfachsten Fall, nämlich den Fall einer einstelligen Bedingung. Für n -stellige Bedingungen (Beispiel einer dreistelligen Bedingung: „ x_1 liegt zwischen x_2 und x_3 “) wird die Diskussion verwickelter; aber etwas grundsätzlich Neues kommt nicht hinzu.

Und wie ist es nun mit den Elementen, die unter einen Begriff fallen oder *nicht* fallen? Es wird sinnvoll sein, diese Elemente in Bezug auf ihn als *Gegenstände* zu bezeichnen.

Anstatt zu sagen „Eine Bedingung definiert einen Begriff“ kann man, wenn es sich um eine einstellige Bedingung handelt, auch sagen „Eine Bedingung definiert eine *Eigenschaft*“, nämlich die Eigenschaft, die einem Gegenstande genau dann zukommt, wenn er dieser Bedingung genügt. Begriff und Eigenschaft stehen in dieser Auffassung einander so nahe, daß es sich empfiehlt, die Redeweisen „fällt unter den und den Begriff“ und „hat die und die Eigenschaft“ als gleichberechtigt anzusehen.

Nun ist die Zeit gewiß keine Eigenschaft. Aber man kann doch sinnvoll sagen: „Die Zeit ist eine Zeit“ oder noch etwas deutlicher: „Die Zeit hat die Eigenschaft, eine Zeit zu sein“? Natürlich kann man das. Eine Aussage wie diese ist zwar für die Sprache des täglichen Lebens sicherlich sehr ungewöhnlich; aber sinnlos ist sie nicht. Denn sie steht grundsätzlich auf derselben Stufe wie die Aussage „Der Mann im Mond ist ein Mann im Mond“. Eine Aussage wie diese wird man schwerlich als unzulässig ablehnen können. Jedenfalls soll dies hier nicht geschehen. Aber auch dann ist die Zeit in keinem Falle selbst eine Eigenschaft, sondern ein Gegenstand, dem diese Eigenschaft zukommt.

Dasselbe trifft zu, wenn wir übergehen von der Eigenschaft, eine Zeit zu sein, zum Begriff der Zeit. Dann fällt zwar die Zeit unter den Begriff der Zeit; aber sie selbst ist auch in diesem Falle nicht ein Begriff, sondern ein Gegenstand.

Aber was ist denn dann der Begriff der Zeit? Um dies zu sagen, werden wir seine definierende Bedingung angeben müssen. Die definierende Bedingung muß lauten: „ x ist eine Zeit“. Und wann genügt ein Gebilde dieser Bedingung? Antwort: Genau dann, wenn es zusammenfällt mit der Menge aller Zeitpunkte. Damit ist das *definiens* der Zeit erreicht, von dem wir ausgegangen sind.

Es ist also gezeigt, daß die als die Menge aller Zeitpunkte definierte Zeit in der Tat ein Gegenstand ist und nicht ein Begriff. Aber muß man die Zeit so definieren? Natürlich muß man das nicht. Man kann diese Definition nach Belieben ersetzen durch eine angemessenere Interpretation, falls man eine solche glaubt angeben zu können. Aber irgend eine Definition wird man in jedem Falle voraussetzen

müssen, wenn man über das Wesen der Zeit etwas Verbindliches aussagen will, oder man wundere sich nicht, wenn man überhaupt nichts erreicht.

II.

Daß „die“ Zeit kein Begriff ist, ist nun auch, wie bekannt, die Meinung *Kants*. Es ist in seinem Sinne sogar ein wesentlicher Beitrag zur Erhellung der Zeit. Um so befremdender ist es, daß er dieses Ergebnis vorträgt in einer Diskussion, die er selbst als eine Erörterung des *Begriffs* der Zeit bezeichnet hat. Aber dies ist eine der mannigfaltigen Unstimmigkeiten, die man hinnehmen muß, wenn man ihn überhaupt diskutieren will.

Andererseits ist wohlbekannt, daß *Kant* aus dem nicht-begrifflichen Charakter „der“ Zeit nicht auf ihre Zugehörigkeit zur Klasse der Gegenstände geschlossen hat, sondern auf ihren anschaulichen Charakter. Ist das zulässig? Es ist in jedem Falle *nicht* zulässig, wenn die Zeit in dem hier vorgegebenen Sinne als die Menge aller Zeitpunkte interpretiert wird; denn eine Menge ist in gar keinem Fall etwas Anschauliches oder sie wird, auf eine Art, der wenigstens ein Philosoph nicht ausgesetzt sein sollte, mit einem Haufen verwechselt. Beweis: Eine Menge muß im Grenzfall auch leer sein können. Für einen Haufen kann dies nicht gefordert werden. Beispiel einer leeren Menge: die Menge der von 2 verschiedenen geraden Primzahlen; denn es gibt keine solche Primzahl³.

Aber wie ist es, wenn die hier vorausgesetzte Interpretation der Zeit zunächst einmal ganz zurückgestellt wird? Was ist dann zu der Kantischen Argumentation zu sagen? Zunächst wird er selber sprechen müssen. Er sagt⁴: „Die Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“

Diese Art zu argumentieren ist so charakteristisch für *Kant*, daß sie eine Überprüfung verdient. Der erste Satz müßte wenigstens lauten: „Der Begriff der Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern die Zeit ist eine reine Form der sinnlichen Anschauung“. Durch diesen Subjektswechsel wird ihm nun aber auf eine unvermeidliche Art die logische Funktion entzogen, die ihm zugeordnet ist; denn nun kann die zweite Hälfte dieses Satzes nicht mehr aufgefaßt werden als eine Korrektur der ersten. Das „sondern“ schwebt jetzt in der Luft. Aber *muß* der

³ Dieser schöne, durchschlagende Beweis für den durch nichts zum Verschwinden zu bringenden Unterschied von Mengen und Haufen stammt von *Frege*.

⁴ p. 47.

Begriff der Zeit die erste Satzhälfte beherrschen? Er muß es in der Tat um des Folgenden willen: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ Dieser Satz erlangt erst dann das Gewicht, das ihm offenbar zugeachtet ist, wenn er begründen soll, warum der Begriff der Zeit kein allgemeiner Begriff ist. Sondern? Sondern ein individueller Begriff, wie wir sagen wollen, um der vermuteten Absicht *Kants* möglichst nahe zu kommen. Dabei ist vorausgesetzt, daß für den Umfang eines Begriffs drei Fälle zu unterscheiden sind. Erster Fall: Es fällt mehr als ein Gegenstand unter ihn. Dann heiße er ein *allgemeiner* Begriff. Beispiel: der Primzahlbegriff. Unter ihn fallen sogar unendlich viele Gegenstände. Zweiter Fall: Es sei ein Begriff, unter den genau ein Gegenstand fällt. Beispiel: der Begriff der größten Primzahl unter 10. Dann heiße er ein *individueller* Begriff. Dritter Fall: Es sei ein Begriff, unter den überhaupt kein Gegenstand fällt. Beispiel: der Begriff einer von 2 verschiedenen geraden Primzahl. Dann heiße er ein *gegenstandsloser* oder *leerer* Begriff.

Was *Kant* hier meint, ist nun offenbar dies, daß der Begriff der Zeit ein individueller Begriff ist. Dies trifft sicherlich zu. Jedenfalls dann, wenn wir Gebrauch machen dürfen von der Annahme, daß Begriffe Gebilde sind, die durch Bedingungen definiert werden. Um es an dieser Stelle noch einmal zu sagen: Die definierende Bedingung ist so zu formulieren: „ x ist eine Zeit.“ Dann ist die Zeit in der Tat der einzige Gegenstand, der dieser Bedingung genügt, folglich der einzige Gegenstand, der unter den Begriff der Zeit fällt. Genau so, wie der Mann im Mond der einzige Gegenstand ist, der unter den Begriff des Mannes im Mond fällt.

Aber wenn *Kant* nun die individuellen Begriffe als Anschauungen oder noch befremdender als Anschauungsformen interpretiert, so muß dies beurteilt werden als ein Abweg, auf dem wir ihm nicht folgen können. In jedem Falle werden wir uns dieser Begründung des anschaulichen Charakters der Zeit nicht anschließen können.

Aber vielleicht hat *Kant* etwas viel weniger Befremdendes im Sinne gehabt. Vielleicht hat er nur sagen wollen, daß der Gegenstand eines individuellen Begriffs wegen seiner Einmaligkeit als etwas Anschauliches anzusprechen sei. Aber auch dies ist ersichtlich nicht zulässig; denn die größte Primzahl unter 10 ist gewiß nichts Anschauliches, sondern ein ideelles Objekt wie alle mathematischen Gegenstände. Oder man weiß nicht, wovon man spricht.

III.

Einer Axiomatik der Zeit im Kantischen Sinne soll der Satz angehören, der besagt, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind⁵. Um diesen Satz diskutieren zu können, wird

⁵ p. 47.

man ihn präzisieren müssen. Er ist in Ordnung, wenn unter den Zeiten, von denen die Rede ist, *Zeitpunkte* zu verstehen sind. Wesentlich näher liegt jedoch die Annahme, daß *Zeitintervalle* gemeint sind. Dann wird er korrigiert werden müssen. Oder noch etwas genauer: er wird jedenfalls dann korrigiert werden müssen, wenn unter einem Zeitintervall die Menge aller Zeitpunkte zwischen zwei vorgegebenen Zeitpunkten mit Einschließung dieser Randpunkte verstanden wird; denn dann sind zwei Zeitintervalle schon dann verschieden, wenn es einen Zeitpunkt gibt, der einem der beiden Intervalle angehört, aber nicht dem anderen. Dann kann ein Zeitintervall ganz in dem andern enthalten sein oder sie können sich überschneiden. Sie müssen also jedenfalls nicht zu einander disjunkt sein, wie Kant es zu fordern scheint; denn die Disjunktheit zieht zwar die Verschiedenheit nach sich, aber nicht umgekehrt.

Um ein Axiomensystem diskutieren zu können, dessen Diskussion im Kantischen Sinne sich lohnt, schalten wir hier die folgenden *Axiome der Zeitordnung* ein. E_1, E_2, E_3 seien Punktereignisse. Für diese Ereignisse soll folgendes gelten:

- A1 Wenn E_1 früher als E_2 , so nicht E_2 früher als E_1 .
- A2 Wenn E_1 früher als E_2 , E_2 früher als E_3 , so E_1 früher als E_3 .
- A3 Wenn weder E_1 früher als E_2 noch E_2 früher als E_1 , so E_1 gleichzeitig mit E_2 .
- A4 Wenn E_1 gleichzeitig mit E_2 , so weder E_1 früher als E_2 noch E_2 früher als E_1 .
- A5 Wenn $E_1 = E_2$, so E_1 gleichzeitig mit E_2 ⁶.
- A6 Wenn E_1 gleichzeitig mit E_2 , so E_2 gleichzeitig mit E_1 .
- A7 Wenn E_1 gleichzeitig mit E_2 , E_2 gleichzeitig mit E_3 , so E_1 gleichzeitig mit E_3 .

A8 Wenn E_1 gleichzeitig mit E_2 , E_2 früher als E_3 , so E_1 früher als E_3 .
 Aus diesen Axiomen erhält man leicht die klassische Theorie der zeitlichen Ordnung. Es ist anzunehmen, daß Kant effektiv an ein Axiomensystem wie dieses gedacht hat. Dann hat er wörtlich hierzu folgendes gesagt: „Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden; denn diese würde weder strenge Allgemeingültigkeit noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben und nicht durch dieselbe.“⁷ Der letzte Satz ist zweifellos eine der glücklichsten Formulierungen, die Kant für die Funktion der Voraussetzungen gefunden hat, auf denen die Erfahrung beruhen soll. Die Details sind bekannt. Aus der strengen Allgemeingültigkeit und apodiktischen Gewißheit wird der apriorische Charakter dieser Voraussetzungen gefolgert. An ihrem synthetischen

⁶ oder gleichwertig: Jedes Ereignis ist gleichzeitig mit sich selbst.

⁷ p. 47.

Charakter ist nicht zu zweifeln; zwar nicht, weil *Kant* ihn bewiesen haben will, aber aus einem Grunde, dem wir alsbald begegnen werden.

Und nun noch einmal der Hauptpunkt mit *Kants* eigenen Worten: „Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben und nicht durch dieselbe.“ Um dies so interpretieren zu können, daß es scharf überprüfbar wird, wird man A1–A8 nicht als Axiome, sondern als Postulate oder Bedingungen aufzufassen haben. Dann sind sie freilich weder wahr noch falsch, sondern erfüllbar oder unerfüllbar. Was dann behauptet wird, ist dies, daß sie nicht nur erfüllbar sind, sondern daß jedes Ereignispaar oder Ereignisripel diesen Bedingungen genügen muß, wenn die an ihm beteiligten Ereignisse Gegenstände der Erfahrung sein sollen. Diese Bedingungen sind dann also ein Beitrag zur Aussonderung der Ereignisse, die als Gegenstände der Erfahrung gelten sollen. Man wird auch sagen können: ein Beitrag zu einer definitatorischen Bestimmung dieser Ereignisse, in dem determinierten Sinne, daß ein Ereignis *nur* dann als ein Gegenstand der Erfahrung gelten soll, wenn es diesen Bedingungen genügt: wobei ein Gegenstand oder ein Gegenstandssystem in dem oben exemplifizierten Sinne⁸ genau dann einer Bedingung genügt, wenn ihm die durch diese angeforderten Attribute (Eigenschaften oder, im mehrstelligen Falle, Beziehungen) zuzusprechen sind.

Diese Interpretation ist in keinem Fall eine Trivialisierung *Kants*; denn es wird schwerlich eine Auffassung geben, die deutlicher zum Ausdruck bringt, mit welchem Recht *Kant* auf einem Höhepunkt seiner Betrachtungen hat sagen können⁹: „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist *nicht*, daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dies geschieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen *a priori* bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt.“ Freilich denkt *Kant*, über die zeitliche Ordnung der Ereignisse hinausgehend, hier an die zusätzliche Funktion eines kausal bestimmten *Früher als* („ E_1 früher als E_2 , wenn E_1 eine Ursache von E_2 “); aber auch mit diesem wesentlichen Zusatz dient das Gefüge dieser Bedingungen dazu, den Verstand ins Licht zu setzen, der bestimmt, wann Ereignisse als Gegenstände der Erfahrung gelten sollen. Diese tiefliegende Funktion des Verstandes ist zweifellos eine der größten Entdeckungen *Kants*. Die Tatsache, daß ein gewisser Positivismus dies nicht sehen will oder effektiv nicht sieht, ist kein Gegenbeweis. Man sollte

⁸ Siehe p. 61 f.

⁹ p. 244 f.

den Mut haben zu sagen: „Um so schlimmer für diesen Positivismus.“ Aber nun drängt sich die Frage auf: Woher wissen wir, daß es Ereignisse gibt, die diesen Anforderungen genügen? Wir können es nur durch Erfahrung wissen. Es ist in einem hohen Grade befremdend, daß *Kant* diese unausweichliche Frage überhaupt nicht gestellt hat. Mit dieser Unterlassung hängt dann zusammen die evidente Überforderung des Verstandes in der berühmten Deklaration, die den Verstand zu einem Gesetzgeber der Natur erhebt; denn als Gesetzgeber kann dieser Verstand auf eine anzuerkennende Art nur dann angesprochen werden, wenn seine Gesetzgebung klar und deutlich darauf beschränkt wird, daß er den *Begriff* der Natur oder der Erfahrung definiert. Daß der so definierte Begriff nicht leer ist, kann der Verstand allein in keinem Falle erzwingen. Es ist eine Tatsache; aber so – und das ist hier das Erhellende –, daß A 7 und A 8 unbeschränkt nur für Ereignisse am selben Ort oder für Ereignisse im Bereich der auf dem Absolutheitscharakter der Gleichzeitigkeit fußenden *Newtonschen* Mechanik erfüllt ist, dagegen im allgemeinen Falle nicht mehr in der Relativitätstheorie¹⁰. Das sollte auch einen Philosophen nicht kränken. Es sollte vielmehr ihn nicht ruhen lassen, als bis er sich dieser Theorie wenigstens so weit bemächtigt hat, daß er einsieht, warum es nicht anders sein kann. Als Axiome im Kantischen, also im klassischen Sinne, können A 1–A 8 also nur formuliert werden in bezug auf die *Newtonsche* Mechanik. In diesem relativierten Sinne wird man ihnen dann auch unbedenklich den *apriorischen* Charakter zuschreiben dürfen mit dem von *Kant* geforderten Gehalt; aber dann ist diese Relativierung ein ganz wesentliches zusätzliches Postulat und eine Korrektur, die der Kantische Apriorismus in jedem Falle zulassen muß. Andererseits ergibt der von *Kant* behauptete *synthetische* Charakter dieser Axiome sich unmittelbar aus der Krisis von A 7 und A 8 im Rahmen der Relativitätstheorie.

IV.

Wir haben die Zeit oder, wie wir jetzt genauer werden sagen müssen: in den Grenzen, in denen sie zurückgeführt werden kann auf die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse am selben Ort, interpretiert als die Menge aller Zeitpunkte und einen Zeitpunkt als den Zeitpunkt eines Ereignisses, mithin als die Menge aller Ereignisse, die mit einem

¹⁰ Vgl. Anm. 2, p. 60. Beide Aporien ergeben sich auf die hier angezeigte Art aus der Relativität einer physikalisch kontrollierbaren Gleichzeitigkeit, durch welche die Eindeutigkeit dieser Beziehung im allgemeinen Falle verloren geht. Hieraus folgt, daß der Zeitpunkt eines Ereignisses jetzt nicht mehr auf die bis dahin mögliche Art als die Gesamtheit der mit ihm gleichzeitigen Ereignisse definiert werden kann, weil diese Gesamtheit im allgemeinen Fall gar nicht festliegt, sondern nur noch als die Gesamtheit der mit ihm gleichzeitigen Ereignisse am selben Ort.

vorgegebenen Ereignis gleichzeitig sind. Dann ist also die Zeit die Menge aller Mengen von Ereignissen, die mit einem vorgegebenen Ereignis am selben Ort gleichzeitig sind. Auch mit dieser Einschränkung ist sie ein Gegenstand. Und in jedem Falle ein qualifizierter ideeller Gegenstand. Ideell, weil jede Menge ein ideeller Gegenstand ist ¹¹. Qualifiziert ideell, weil schon die Zeitpunkte *per definitionem* ideelle Gegenstände sind. Nun wohl! Aber was bedeutet hier „ideell“? Es bedeutet so viel wie „nicht wahrnehmbar“. Und in keinem Falle so viel wie „mental“ oder „subjektiv“. Darum ist eine Warnungstafel am Platze. Von ideellen Gegenständen soll man überhaupt nicht sprechen oder mit dem Mut des Platonikers, für den sie in ihrer Art mindestens ebenso unantastbar und objektiv sind, wie irgend ein sogenannter realer Gegenstand.

Dennoch geht in die Zeit als die Menge aller Zeitpunkte etwas sehr Reales ein. Es sind die Ereignisse, welche die Zeitpunkte dadurch bestimmen, daß jeder Zeitpunkt der Zeitpunkt eines Ereignisses sein soll.

Faßt man diese Ergebnisse zusammen, so wird es erlaubt sein zu fragen, ob sie nicht wesentlich bestimmter sind als die Kantische Lehre von der transzendentalen Idealität und der empirischen Realität der Zeit.

V.

Nun noch ein letzter, nicht unwesentlicher Punkt. „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann.“ So Kant ¹². Was ist hierzu zu sagen? Es werde angenommen, daß die Erscheinungen, von denen hier die Rede ist, auf Ereignisse reduziert werden dürfen. Dann ist in der hier vorausgesetzten Interpretation die Zeit so auf die Ereignisse bezogen, daß sie mit ihnen beginnt und verschwindet. Aber man kann sich doch auch eine ereignislose Zeit sehr wohl denken! Natürlich kann man das; aber was ist damit gemeint? Es kann doch wohl nur dies gemeint sein, daß es niemandem verwehrt werden kann, die Zeit so zu definieren, daß sie unabhängig wird von den Ereignissen, die sich zutragen in ihr. Dies kann man gewiß; aber es steht hier nicht zur Diskussion. Man kann aber doch in jedem Falle annehmen, es gebe eine ereignislose Zeit! Auch das kann man gewiß. Man muß dann aber einsehen, daß diese Annahme unverträglich ist mit der hier vorausgesetzten Interpretation der Zeit; denn unter dieser Voraussetzung gibt es keine ereignislose Zeit. Nimmt man also an, daß es zulässig ist, von einem Anfang und einem Ende alles Geschehens

¹¹ Siehe oben p. 63.

¹² p. 46.

zu sprechen¹³, so gibt es jenseits dieser Grenzen überhaupt keine Zeit.

Fragt man nun noch, wie diese Konsequenz sich verhält zur Kantischen Position, so sollte die Antwort nicht zweifelhaft sein können; denn in dem für ihn grundlegenden Sinne ist ein Ereignis E_1 früher als ein Ereignis E_2 , wenn E_1 eine Ursache ist von E_2 . Dann aber verschwindet mit den Ereignissen offenbar auch das *Früher als* und mit dem *Früher als* die Zeit.

Anders urteilt *Schopenhauer*. Er sagt: „Daß dies grundfalsch sei, beweist die uns allen inwohnende feste Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich stille stünden, doch die Zeit, davon ungestört, ihren Lauf fortsetzen würde, so daß, wenn später die Natur einmal wieder in Gang geriete, die Frage nach der Länge der dagewesenen Pause an sich selbst einer ganz genauen Beantwortung fähig sein würde“¹⁴. Um so urteilen zu können, muß man zurückgehen auf *Newtons* absolute Zeit; denn „absolut“ bedeutet für *Newton* in diesem Zusammenhang ersichtlich so viel wie „ereignislos“. Dann aber wird man genau das preisgegeben haben, was die Kantische Zeit von der Newtonschen unterscheidet.

¹³ Hierzu C. F. v. *Weizsäcker*, „Die Geschichte der Natur“. Zwölf Vorlesungen. Göttingen 1948, 2, 1954. Diese Vorlesungen sollte jeder zur Kenntnis nehmen, dem die Stimme der Forschung (auf ihrer gegenwärtigen Stufe) zu diesen Annahmen nicht gleichgültig ist.

¹⁴ „Parerga und Paralipomena“ I § 13. Das vorstehende Urteil *Schopenhauers* ist zu meiner Kenntnis gelangt durch das anregende Büchlein von *Erich Schneider*, „Von *Röntgen* zu *Einstein*, von *Planck* zu *Heisenberg*, Nobelpreisträger der Physik und ihre Entdeckungen“. Berlin-München (1954), p. 101. – Herr Dr. *Schneider* hat mir auch die Fundstelle angegeben.

ÜBER MÖGLICHKEIT UND GRENZEN POSITIVER WERTPRINZIPIEN IN DER ETHIK

VON HANS PETER

Wir wollen hier nur einen bescheidenen Ausschnitt aus der ethischen Problematik behandeln und bitten daher im voraus um Nachsicht, wenn wir bei der Beschränkung auf sehr wenig Literatur manchen wertvollen und vielleicht viel beachteten Beitrag zu verwandten Problemen nicht berücksichtigen.

I.

Zunächst stützen wir uns auf Leonard Nelsons Beweis der Unmöglichkeit der Güterethik (Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Band 1, Kritik der praktischen Vernunft. 1916, S. 93 f.) Nelson zeigt, daß der dialektische Schein der Evidenz einer Güterethik, die den Begriff des Guten als Grundbegriff an die Spitze der Ethik stellt, auf einer Zweideutigkeit des Wortes „gut“ beruht, die die Begriffe des Sittlichen und des Guten verwechseln läßt. „Versteht man unter dem Guten das Sittliche, also die Pflichterfüllung, so leuchtet freilich ein, daß es Pflicht ist, das Gute zu tun. Der Satz besagt dann aber nicht mehr als das triviale analytische Urteil, daß die Pflicht nur durch die Erfüllung der Pflicht erfüllt wird. Versteht man dagegen unter dem Guten das Wertvolle, so drückt der Satz, daß es Pflicht ist, das Gute zu tun, ein synthetisches Urteil aus, das sich nicht auf jenes andere, den Begriff des Wertvollen gar nicht enthaltende Urteil zurückführen läßt und das dann in der Tat nur dann als wahr einleuchten könnte, wenn wir über den bloßen Begriff des Guten hinaus eine Anschauung vom Wesen des Guten besäßen. Wer jedoch die Begriffe des Sittlichen und des Wertvollen nicht trennt, sieht hier keine Schwierigkeit.“ (S. 96).

Als Kriterium der Pflicht formuliert Nelson (S. 133) ein Axiom, das er das Abwägungsprinzip nennt: „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der Betroffenen auch deine eigenen wären.“

Wir halten Nelsons Begründung dieses Axioms für einwandfrei und diskutieren sie an dieser Stelle nicht.

Das Prinzip läßt es offen, welchen Inhalt der Begriff des Guten hat. Eine Beziehung zu diesem Begriff liegt nur in dem Begriff des

Interesses. Wir können den für die von uns beabsichtigte weitere Untersuchung wichtigen Inhalts kurz mit den Worten wiedergeben. das Abwägungsprinzip oder das Prinzip der Gerechtigkeit fordert. nie ein (unter Berücksichtigung der Gesamtsituation) wertvolleres Interesse hinter einem weniger wertvollen zurückstehen zu lassen. Nach dieser Exposition wollen wir zwei Fragen aufwerfen: Setzt die Anwendung des Abwägungsprinzips ein positives Wertkriterium voraus? Steht und fällt die Ethik mit der Existenz eines Wertkriteriums, das allgemeingültig ist und stets die Entscheidung zuläßt, welches Interesse im konkreten Falle vorzugswürdig ist?

Der Inhalt eines solchen positiven Wertkriteriums ist logisch unabhängig von der Gültigkeit des Abwägungsprinzips. Das Abwägungsprinzip muß anerkannt werden, wenn überhaupt von Pflicht die Rede und die Forderung der Pflichterfüllung sinnvoll sein soll. Der formale Charakter des Abwägungsprinzips läßt es noch zu, daß auf Grund verschiedener Wertkriterien material verschiedener Pflichtgebote denkbar bleiben. Auf dieser wesentlich gehobenen Ebene bleibt immer noch der Streit ungeschlichtet, ob man einer wissenschaftlichen Ethik mehr zugestehen könne als dieses zweifellos allgemeingültige Abwägungsprinzip. Es scheint die Alternative zu bestehen, entweder ein allgemeingültiges – oberstes positives – Wertungsprinzip zu fordern oder sich resignierend zu der weltklug positivistischen These einer sog. relativistischen Ethik zu bekennen, die es der Willkür überläßt, welches oberste Prinzip man sich zu eigen machen möchte.

Zumeist wird bei den Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand die klare Trennung der Begriffe des Sittlichen und des Guten versäumt, so daß oft schon diese Klärung den Streit schlichten dürfte; es bleibt aber auch bei Anerkennung des Prinzips der gerechten Abwägung einer Kontroverse, die nicht durch den Hinweis darauf beseitigt werden kann, daß zur Anwendung des Abwägungsprinzips ein positives Wertkriterium notwendig sei. Eben an dieser Behauptung einer solchen Notwendigkeit entzündet sich der Streit.

Vielfach suchen beide Seiten sich den strengen Augen des Logikers zu entziehen, indem sie den wissenschaftlichen Charakter der Ethik preisgeben und an Wissenschaft allenfalls eine Geschichte der ethischen Auffassungen zulassen.

Diejenigen, die eine allgemeingültige Ethik fordern, fügen in das Axiomensystem ihrer Ethik ein Wertprinzip ein, zu dem sie sich bekennen, ohne sich um seine wissenschaftliche Begründung zu bemühen. Gelegentlich empfinden sie den Versuch zu einer solchen sogar als eine Entweihung. Sie glauben aber, eines solchen Prinzips nicht entraten zu können, und sie lehnen aus dieser Position heraus die relativistische Ethik mit dem Hinweis darauf ab, daß ein Wertprinzip, das neben andern zur Wahl stünde, auch das sittliche

Prinzip zur Illusion mache, da man in jeder unbequemen Situation ja die Freiheit habe, das Prinzip zu wechseln.

Die Relativisten dagegen stützen sich auf die Erfahrung, daß die Menschen sich tatsächlich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gemeinschaften – etwa Kulturkreisen – zu verschiedenen Grundsätzen bekennen. Mehr aber sei nicht festzustellen. Wenn jemand die Allgemeingültigkeit seiner Ethik und seines Grundsatzes behaupte, so sei das nichts als eine willkürliche Forderung. Man kann nicht sagen, daß die Relativisten gegen die Gefahr des Fanatismus – zu dem man um so eher neigt, je schwächer das wissenschaftliche Fundament ist, auf das man sich stützen kann – mehr gefeit sind als ihre Gegner. Nur haben sie am wenigsten eine Entschuldigung; denn sie gehen von der Unverbindlichkeit ihres Ideals aus, zu dem sie sich nur dem Zug der Zeit folgend, aus Mode oder Laune bekennen.

Dieser Streit läßt sich schlichten, wenn man Nelsons Deduktion des Ideals der Bildung einsieht. Man übersehe nicht, daß Nelson in diesem Begriff einen terminus technicus geschaffen hat, der nicht einfach mit dem gleichgesetzt werden kann, was im landläufigen Sinne etwa unter Bildung verstanden wird.

Auszugehen ist von den Erörterungen über die Materie der Pflicht. Bei der Beurteilung der in der Abwägung zu berücksichtigenden Interessen ist nicht allein deren Stärke zu beachten; aber es geht ebensowenig an, eine Wertskala der Interessen zugrunde zu legen, die absolut gilt. „Es gibt ... keine festen Regeln, nach denen sich unmittelbar ein bestimmtes vorgelegtes Interesse bewerten ließe. Ein Interesse, das wir bei dem einen als höchst wertvoll beurteilen, beurteilen wir bei dem andern vielleicht als weniger wertvoll, bei einem dritten gar als minderwertig.“ (S. 250.) Nelson behandelt das Beispiel des Studiums guter Bücher und sagt: „Wir fragen uns z. B. erst, inwiefern der einzelne durch ein solches Studium *belehrt* wird; aber auch nicht in dem Sinne als ob wissenschaftliche Belehrung unter allen Umständen erstrebenswert sein müsse, sondern wir nehmen darauf Rücksicht, inwiefern sie zum Ganzen gerade *seines* Lebens paßt und dadurch den Wert *seiner* Persönlichkeit bereichert.“ „Das allgemeine Interesse, das der Bewertung unserer einzelnen Interessen zugrunde liegt, ist also das *objektive Interesse am Wert unseres Lebens überhaupt*.“

Wie Stärke und Wert der Interessen in Einklang zu bringen sind, hängt von der roheren oder gebildeteren praktischen Lebensansicht des einzelnen ab. Man mag sich das so vorstellen, als sei der Vergleich des Wertes schon auf die Stärke Rücksicht genommen oder bei der Vergleichung der Stärke diese ihrem Wert entsprechend modifiziert. Eine „vollkommen gebildete Person“ definiert Nelson nun dadurch, „daß sie einerseits stets das Wertvollere als solches erkennt und andererseits das als wertvoller Erkannte stets dem als weniger wertvoll Erkannten vorzieht.“ (S. 252.) Je näher

oder ferner die praktische Lebensansicht eines Menschen dieser Vollkommenheit ist, wird er „auch die Materie der Pflicht oder den Inhalt des Rechts richtig oder falsch beurteilen.“ (S. 253.)

Dem einzelnen ist aufgegeben, den „praktischen Irrtum“ zu vermeiden, der vorliegt, „wenn ein Interesse nicht die dem objektiven Werte seines Gegenstandes angemessene Stärke hat.“ (S. 257.) Der wichtigste Fall, in dem bei der Interessenabwägung der praktische Irrtum ausgeschaltet werden muß, liegt wohl in dem Falle vor, wo der Träger eines Interesses sich über den Wert dieses Interesses nicht nur im unklaren ist, sondern dieses Interesse überhaupt nicht kennt, wie z. B. bei dem Recht des Kindes auf Erziehung.

Nelson bleibt nun nicht bei Exposition der ethischen Prinzipien, sondern gibt eine Deduktion, und zwar auch eine Deduktion ihres Inhalts, so auch des Inhalts des Ideals der Bildung. Deduktion ist der Beweis der Existenz eines Ideal bestimmten Inhaltes, nicht etwa der Beweis der Sätze, die den Inhalt dieses Ideals bilden. Beweis des Inhalts dieser Sätze wäre nichts anderes als die Zurückführung auf andere Sätze; hier aber handelt es sich um die Frage der Existenz von Grundsätzen, die eines Beweises nicht fähig sind. Nelson sieht einen Triumph, der kritischen Methode darin, eine solche Deduktion des Inhalts eines Ideals zu geben, ein bestimmtes Ideal zu deduzieren.

Die Schwierigkeit, die sich einem solchen Versuch entgegenstellt, liegt zunächst darin, daß das ästhetische Interesse – ein Interesse, das positive Wertung enthält, – auf das sich ein solches Ideal gründet, wie gerade Nelson nachweist, nicht diskursiv ist, d. h. sich nicht auf Begriffe bringen läßt. (S. 449 f.) Die Unauflöslichkeit des ästhetischen Gefühls beruht gerade nach Nelson darauf, „daß die ästhetische Schätzung sich auf die anschauliche Form des Gegenstandes bezieht und daß ihr Gegenstand also nicht als Element einer Begriffsklasse geschätzt wird“. Nelson zeigt nun, wie beim handelnden Individuum – logisch zufällig – der Gegenstand, der hier ästhetisch als anschauliche Einheit gewertet wird, zugleich als Naturgegenstand begrifflich bestimmt werden kann. Ist das schon zufällig, so „schließt diese Zufälligkeit *es nicht aus*, daß ein ästhetischer Gegenstand zugleich ein Naturgegenstand sein kann“. (S. 450.)

Solche Übereinstimmung zwischen ästhetisch gewertetem und natürlichem Gegenstand liegt im biologischen Organismus vor, er liegt insbesondere in der Persönlichkeit des menschlichen Individuums vor. Entsprechend Schillers Bemerkung, daß Schönheit Freiheit in der Erscheinung sei, wird die Selbsttätigkeit als Bedingung dieser Wertung gefordert. Von hier aus führt die Schlußkette zu der Forderung, „daß die *Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens* über das Leben eine Bedingung des ästhetischen Wertes der Persönlichkeit ist“ (S. 453).

„Die Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens über das Leben darf jedoch nicht etwa dahin verstanden werden, daß durch sie die

Bestimmbarkeit durch sinnliche Antriebe ausgeschlossen wäre. Sie bedeutet vielmehr nur eine Einschränkung aller möglichen Willensbestimmungen auf die Bedingungen, daß sie der Anforderung der Vernunft entsprechen. Sie bedeutet Herrschaft über die sinnlichen Antriebe, nicht aber Unterdrückung der sinnlichen Antriebe. Andernfalls würde sie nämlich Unterdrückung des Lebens selbst bedeuten. Herrschaft der Vernunft über das Leben setzt daher einen von der Vernunft unabhängigen und also sinnlich bestimmten Inhalt des Lebens voraus. So hat also der Reichtum des Lebens seine Quelle nur in der Sinnlichkeit.

Die Intensität des Lebens hängt daher einerseits ab von dem Lebensreichtum und also von der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke und andererseits von dem Grade seiner Beherrschung durch den rein vernünftig bestimmten Willen. Dies gibt uns das Kriterium für den ästhetischen Wert der Persönlichkeit und also eine Inhaltsbestimmung für das Ideal der Bildung. Aus dieser Regel lassen sich denn auch die vorhin (§ 216) angegebenen Beispiele (Besonnenheit bei wichtigen Entschlüssen, Mäßigung im Genießen, Aufrichtigkeit gegen sich und andere, Streben nach Erkenntnis, sowohl nach Erweiterung des Wissens wie nach Vertiefung der Einsicht, Gerechtigkeit im Umgang mit andern, Geschmack in der Führung seines Lebens, Empfänglichkeit für neue Eindrücke und was dergleichen Bedingungen mehr sind, S. 448, 449) begrifflich bestimmter Bedingungen der Bildung ableiten“ (S. 453, 454).

Wir haben dieses Zitat ausführlich gebracht, weil unmittelbar darauf die Bemerkung steht, daß damit die erstrebte Deduktion „als gelöst gelten muß“. Danach behandelt Nelson noch die Frage, wie sich dieses Ergebnis mit dem „inexponiblen Charakter des Prinzips der ästhetischen Urteile (vgl. S. 262 f.) in Einklang bringen“ lasse. Abschließend sagt Nelson in diesem Paragraphen: „Die Möglichkeit eines Ideals der Schönheit und, was mehr sagt, der begrifflichen Bestimmbarkeit des Inhalts dieses Ideals beruht einzig darauf, daß bei der Persönlichkeit ästhetischer Gegenstand und Naturgegenstand eins ist“ (S. 457). Um Mißverständnissen, insbesondere den Rückfall in die eingangs ausgeschlossene Verwechslung des sittlich Guten und des Wertvollen zu begegnen, unterstreicht Nelson noch einmal: „Es wird auf diese Weise nicht sowohl die Möglichkeit einer ästhetischen Theorie geschaffen, als vielmehr nur eine Theorie der Bedingungen der ästhetischen Wertung entwickelt.“ „Was wir damit erhalten, ist keine Theorie aus ästhetischen Urteilen, sondern eine psychologische Theorie von ästhetischen Urteilen.“

Aus der so begründeten Position heraus gelingt Nelson auch die Widerlegung der subjektivistischen Wertlehre, die nur subjektive Werturteile zulassen möchte. Nelson zeigt hier vier Mißverständnisse auf, die den üblichen Scheinbegründungen dieser wohl verbreitetsten Auffassung zugrunde liegen. Das erste ist hedonistisches Vorurteil, nach dem alle Interessen aus Lust entspringen und alle

Lust sinnlichen Charakter hat. Daß es solche Interessen gibt, wird nicht bestritten; und daß dabei alles mit dem Bestehen des (sinnlichen) Interesses steht und fällt, ist selbstverständlich, denn „Der Wert des Gegenstandes ist hier nur subjektiv bestimmt, nämlich nur insofern, als der Gegenstand *Gegenstand eines Interesses* ist“ (§ 282, S. 585). Anders ist es bei den objektiven, den „reinen“ Interessen, „Der schöne Gegenstand und die gute Handlung erhalten unmittelbar ihren Wert, und ein solches Werturteil nimmt keinerlei Rücksicht auf den Zustand des Beurteilers.“

Das zweite Vorurteil beruht auf einer Verwechslung von Inhalt und Gegenstand des Interesses. „Die vermeintliche Bescheidenheit des Standpunktes der subjektiven Wertlehre, die sich darauf beschränkt, statt objektive Werturteile zu fällen, nur subjektive Aussagen über das Gefallen des Beurteilers zu machen, erweist sich hiernach als innerer Widerspruch. Wenn jemand sagt: Ich behaupte nicht, daß der Gegenstand Wert hat, sondern nur, daß er mir gefällt“, so lügt er, oder er weiß nicht, was er sagt. Denn entweder ist es wahr – wie er behauptet –, daß der Gegenstand ihm gefällt, dann erkennt er ihm eben damit einen Wert zu, und es ist *nicht wahr*, wenn er hiervon das Gegenteil sagt. Oder aber, es ist wahr, wenn er behauptet, er erkenne dem Gegenstand keinen Wert zu. Dann ist es nicht wahr, daß ihm der Gegenstand gefällt und es ist also *unwahr*, wenn er hiervon das Gegenteil sagt“ (§ 283, S. 586).

Ebenso führt es zu Vorurteilen, wenn man davon ausgeht: „daß die Werte, insofern sie Gegenstände von Interesse sind, *Werte für jemand*“ sind.

Schließlich liege der subjektivistischen Wertlehre noch das erkenntnistheoretische Vorurteil zugrunde, als sei nur als gültig anzuerkennen, was sich beweisen ließe. Unmittelbare Erkenntnisse sind aber als solche eines Beweises weder fähig noch bedürftig.

Die Behauptung der Möglichkeit objektiver Werturteile schließt natürlich den Irrtum nicht aus. Aber aus der Möglichkeit des Irrtums folgt nicht die Unmöglichkeit der Wahrheit.

II.

Nelsons Kritik der praktischen Vernunft gipfelt in der Deduktion des Sittengesetzes und des Ideals der Bildung. Damit ist die Aufgabe des Philosophen in dem Bereich der Axiomatik einer wissenschaftlichen Ethik zunächst abgeschlossen insofern, als der erkenntnistheoretischen Skepsis der Boden entzogen ist. Es gibt eine Ethik. Es gibt ein Rechtsgesetz. Es läßt sich auch grundsätzlich der Inhalt der Pflicht ermitteln.

Ehe man nun aber auf die Erörterung der Ideale in der anschaulichen Weise, wie sie Gerhard Weisser entwickelt hat, eingeht, ist noch eine grundsätzliche Frage erwägenswert, die Nelson nur teil-

weise behandelt. Nelson erörtert in § 128 „Das Los als Entscheidungsmittel im Falle des Gleichgewichts der kollidierenden Interessen der einander behandelnden Personen, und vindiziert gegebenenfalls die Verpflichtung zum Losen, wenn jemand nicht von der Möglichkeit Gebrauch macht, zugunsten des andern auf seine Ansprüche zu verzichten (S. 216).

Aber liegt die Notwendigkeit, ein solches subsidiäres Prinzip zu Rate zu ziehen, nur im Falle des Gleichgewichtes der kollidierenden Interessen vor? Wir sind nicht einmal sicher, ob man das für eine vollkommen gebildete Person behaupten dürfte. Es ist doch nicht ausgeschlossen, daß es verschiedene ästhetische Ideale gibt, und dann fehlt möglicherweise das Entscheidungskriterium. Es braucht keineswegs nur so zu sein, daß unzulängliche Bildung die Materie der Pflicht (S. 253) richtig oder falsch beurteilen läßt. Sofern die Möglichkeit verschiedener ästhetischer Ideale nicht ausgeschlossen ist, muß die Frage erörtert werden, was im Falle der Unentscheidbarkeit zwischen zwei Idealen Pflicht sei.

Zudem bleibt für das praktische Leben noch die weitere Frage ähnlichen Charakters offen, was zu geschehen hat, wenn aus irgendwelchen Gründen die Entscheidung faktisch nicht vollzogen und nicht vollziehbar ist, die Handlung aber geschehen muß und nicht ausgesetzt werden kann, bis die Entscheidung gefallen ist.

Diese Überlegungen scheinen uns gerade dann an Gewicht zu gewinnen, wenn man im übrigen von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik im Sinne der ethischen Deduktionen ausgeht. Es handelt sich also nicht um einen Rückfall in den Skeptizismus und auch nicht in die zu Recht abgelehnte Güterethik.

Es wird hier deshalb auch nicht der Versuch gemacht, Nelsons Deduktionen anzuzweifeln oder zu widerlegen, sondern der andere, die Vereinbarkeit einer bestimmten Lösung der angeschnittenen Fragen mit den Lehren seiner Kritik der praktischen Vernunft zu prüfen.

Die Möglichkeit zu einem Nachweis dieser Vereinbarkeit scheint uns wegen des beschränkenden Charakters des Sittengesetzes zu bestehen. Die Menge der Handlungen, die in einer gegebenen Lage durch die Schranken des Sittengesetzes nicht ausgeschlossen werden, braucht ja keineswegs nur eine einzige Handlung zu enthalten, die dann allein Pflicht wäre. Die Schwierigkeit scheint uns im Gegenteil vielmehr dann zu entstehen, wenn man versucht, das Pflichtgebot in jedem einzelnen Fall, also bei jeder einzelnen Handlung eindeutig zu machen. Es ist in der Hinsicht bestimmt, daß es ein jedes Überschreiten der Schranken verbietet, aber es ist nicht eindeutig, indem es nur eine einzige Handlung jeweils zuließe und damit geböte.

Man könnte versucht sein, die Eindeutigkeit im zweiten Sinne daraus abzuleiten, daß das Sittengesetz verbietet, ein weniger wertvolles Interesse im Konflikt mit einem wertvolleren zu bevorzugen.

Aber diese Eindeutigkeit würde voraussetzen, daß das zugrundegelegte Wertungskriterium – abgesehen vom durch das Los zu entscheidenden Falle der Indifferenz – stets eine Wahlordnung ermöglicht, bei der auch die Bedingung der Transitivität besteht; es müßte daraus, daß auf Grund eines Ideals der Zustand, der in einer bestimmten Situation durch eine bestimmte Handlung herbeigeführt wird, höher bewertet wird als ein anderer, der durch eine andere Handlung bewirkt wird, und dieser höher als ein dritter, stets geschlossen werden dürfen, daß der erstgedachte auch besser sein muß als der zuletzt in Betracht gezogene.

Es scheint sogar zunächst vielleicht als selbstverständlich, daß man auch hier die im Leben so oft bewährte Transitivität voraussetzen muß. Die Überzeugung von dieser Selbstverständlichkeit scheint oft sogar soweit zu gehen, daß man lieber die Möglichkeit ethischer objektiver Wertungen überhaupt preisgibt, als auf sie zu verzichten. Die Wurzel des auf unterschiedlichen Ebenen ausgetragenen Streites zwischen den ethischen Relativisten und ihren Gegnern scheint gerade darin zu liegen, daß beide zumindest die hier in Rede stehende Transitivität der Wertkriterien voraussetzen und nun einerseits jede Möglichkeit eines objektiven Kriteriums bestreiten und andererseits die alleinige Gültigkeit ihres Ideals fordern. Die Wissenschaft der jüngsten Zeit zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie ihren Fortschritt der Aufhebung dogmatisch behaupteter Disjunktionen verdankt, die sich entgegen dem zur Selbstverständlichkeit gewordenen Vorurteil doch als unvollständig erwiesen haben.

Ehe man nach dem materiellen Inhalt „oberster“ Wertkriterien sucht, hätte man aufzuzeigen, welche Eigenschaften denn ein materiales Kriterium haben muß, daß die Leerstelle in der Nelsonschen Formulierung des kategorischen Imperativs ausfüllen könnte. Daß es eine ästhetische Wertung enthalten muß, scheint nach den Ausführungen über das Ideal der Bildung erwiesen. Aber steht nicht vielleicht die stillschweigende Forderung, daß es nur ein einziges Ideal dieser Art geben dürfe, der befriedigenden Lösung entgegen? Und ist es nicht vielleicht gerade diese Vorstellung, die der wissenschaftlichen Ethik wissenschaftliche Gegner schafft?

Wenn wir bei der Exposition der ethischen Prinzipien von irgendeiner faktischen sittlichen Entscheidung ausgehen, so finden wir, daß dabei ein „oberstes“ Wertkriterium zugrundegelegt wird, sonst fehlt der Entscheidung die Objektivität. Gehen wir von verschiedenen faktischen Entscheidungen aus, so finden wir zunächst höchstwahrscheinlich eine Reihe „oberster“ Kriterien, deren Vereinbarkeit noch überprüft werden muß.

Muß man sich bei dieser Überprüfung damit begnügen, festzustellen, man habe zu versuchen, sich der Entscheidung einer vollkommen gebildeten Person anzunähern? Oder kann man erst noch gewisse spezielle Aussagen erhärten, die uns das Entscheidungs-

verfahren einer solchen Person etwas näherrückt?

Mir will scheinen, daß hier der Begriff der „Lösung“, wie er in der Spieltheorie von Neumann und Morgenstern entwickelt worden ist (John v. Neumann and Oscar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*. I. Aufl. 1944, II. Aufl. 1947), der Erörterung würdig sei, ob er nicht in diesem alten philosophischen Streit einen Schritt weiterbringen könnte.

Dort ist es, ganz analog zu dem hier angeschnittenen Problem, eine „Zone der Ungewißheit“, die es angezeigt erscheinen läßt, „daß ein weiterer Begriff der Lösung gesucht werden muß“ (II. Aufl. S. 35).

Die genaue Definition der Lösung wird in so allgemeiner mengentheoretischer Form gegeben, daß wir hier an sie anknüpfen können, ohne auf die spezielle Spielproblematik eingehen zu müssen (S. 40)

„Eine Menge S von Elementen ist eine Lösung, wenn sie diese zwei Eigenschaften besitzt: (4: A: a). Kein y , das in S enthalten ist, wird durch ein x beherrscht (dominated), das in S enthalten ist.

(4: A: b) Jedes y , das nicht in S enthalten ist, wird durch ein x beherrscht, das in S enthalten ist.

Beide Eigenschaften können in die eine zusammengefaßt werden: (4: A: c). Die Elemente der Menge S sind genau diejenigen Elemente, die nicht von Elementen der Menge S beherrscht werden.“

Um eine Diskussion über die Übersetzung von „dominate“ abzubiegen, sei bemerkt, daß der Terminus so abstrakt gemeint ist, daß er als sprachlicher Ausdruck für „ $y > x$ “ (y beherrscht x) zu verstehen ist.

Die „Lösung“ wäre dann darin zu erblicken, daß es eine „Menge“ von Wertkriterien gäbe, die die in der Definition der „Lösung“ angegebenen Eigenschaft besitzt.

Wie weit kommt man damit?

Sicher erscheinen nunmehr Entscheidungen auf Grund von Kriterien, die der „Lösung“ als Elemente angehören, als wissenschaftlich begründete. Ein Kriterium wird nicht dadurch problematisch gemacht, daß es sich nicht aus einem übergeordneten gemeinsamen Kriterium ableiten läßt wie ein anderes, mit dem es nicht in Widerstreit steht und sich also auch in der Anwendung nicht berühren kann. Warum soll die Erfolglosigkeit der Jagd nach dem „einzigen, obersten“ Kriterium die Stringenz ethischer Forderungen, die aus einander nicht widerstreitenden Postulaten gefolgert werden, vernichten?

Der kategorische Imperativ in der Nelsonschen, beschränkenden Form fordert nur, daß man „einwilligen könne“; und das dürfte der Fall sein, solange die Widerlegung eines Postulates nicht möglich ist.

Das deckt sich auch – ohne daß darin ein Beweis erblickt werden könnte – mit der *communis opinio*, daß die Beweislast stets auf seiten dessen liegt, der die Freiheit beschränken will.

Die Unwiderlegbarkeit eines Kriteriums auf Grund eines andern

ist aber bei den der „Lösung“ angehörigen definitionsgemäß ausgeschlossen.

Bleiben nun aber vielleicht doch noch Fälle übrig, in denen einander widersprechende Kriterien vertreten werden? Man muß zwei Fragen auseinanderhalten. Es gibt Kriterien, auf Grund deren der gleiche Interessenkonflikt auf verschiedene Weise entschieden werden muß. Läßt sich nicht entscheiden, ob eines der beiden Kriterien dem andern überlegen ist, fehlt also ein übergeordnetes Kriterium – überhaupt oder bislang –, so ist auf diese Weise die Begründung nicht möglich, daß die Durchführung der einen oder der andern Entscheidung erzwungen werden darf.

Nun fordert aber der Verkehr – die Tatsache, daß Konflikte in der unter diesen Voraussetzungen zu regelnden Lage vorkommen – daß diese entschieden werden. – Man denke an das am einfachsten zu lösende Problem des Straßenverkehrs: Es muß eine eindeutige Vorschrift geben, wie auszuweichen ist; rechts oder links steht gleichwertig gegenüber; aber wer im Lande mit Rechtsverkehr sich verfehlt, kann nicht zur Entschuldigung vorbringen, der Linksverkehr wäre an sich ebensogut.

Was würde sich für die Ethik ergeben, wenn man diese Transitivität preisgäbe? – Eine bessere Begründung der Toleranz, die sonst immer leicht in den Verdacht des faulen Kompromisses oder des Mangels an Rigorismus oder gar an Charakter gerät.

Man begegnet gelegentlich sogar in der ernsthaften Diskussion dem Wortspiel, es sei natürlich unmöglich, tolerant gegenüber der Intoleranz zu sein. Gewiß! Aber wo liegt die Grenze zwischen der Unabdingbarkeit eines Pflichtgebotes und der Intoleranz? So kommt man offenbar nicht weiter.

Es wird ja nicht einmal von den Skeptikern, die eine wissenschaftliche Ethik grundsätzlich ablehnen, bestritten, daß es einen gewissen Komplex von Postulaten gibt, über den Einhelligkeit innerhalb der ganzen Kulturgemeinschaft besteht. Dem Ethiker ist es vorzugsweise auch um die Begründung von Geboten zu tun, die sich material im wesentlichen mit diesem Komplex decken. Auf die genaue Abgrenzung des materialen Bereiches kommt es in diesem Augenblick nicht an. Gibt man das Bestehen mehrerer Ideale zu, zwischen denen keine transitive Ordnung existiert, so liefe die Grenze genau da, wo auf der einen Seite die allgemeingültige Begründung eines Pflichtgebotes gelingt, während auf der andern Seite die Entscheidbarkeit fehlt. Während dort kein Raum für Toleranz wäre, müßte sie hier unbedingt gefordert werden.

Mit Hilfe des Nelsonschen Kriteriums, von der Vorstellung auszugehen, als unterläge die Streitfrage der Entscheidung einer vollkommen gebildeten Person, käme man ebenfalls zu dem Ergebnis, daß der Nachweis einer Pflicht von der Entscheidbarkeit der Wertfrage abhängig gemacht werden müßte, während im andern Falle Toleranz geboten wäre. Hier besteht nicht dieselbe Schwierigkeit

wie im Falle der Güterethik, wo die Pflicht auf das Gebot, das Gute zu tun, gegründet wird. Eine Güterethik würde überdies die Wohlordnung aller Werte erfordern; denn sonst bliebe in den Fällen der Unentscheidbarkeit der Frage nach der Ordnung strittiger Werte die Frage nach der Pflicht in der Schwebe und das Postulat der Toleranz hänge in der Luft. Auf Grund des Sittengesetzes mit seinem beschränkenden Charakter folgt dagegen, daß die Schranke der Pflicht mehreren Möglichkeiten Raum gibt und die Pflicht zur Toleranz es ausschließt, dem andern ein Ideal aufzuzwingen.

Erkennt man die Möglichkeit an, daß der Rang der Wertprinzipien, der ästhetischen Werte nicht immer entschieden werden kann, so öffnet das allerdings nicht der Willkür Tür und Tor. Die Pflicht muß begründet werden; und wer ein Recht geltend macht, ist beweispflichtig. Bei Nachweis der Unentscheidbarkeit muß die Pflicht zur Toleranz begründet werden.

Auf den Doppelsinn der Entscheidbarkeit, der grundsätzlichen und der zufälligen, haben wir bereits hingewiesen. Für den Handelnden ist es in gleicher Weise eine Verlegenheit, ob sie so oder so verursacht ist. Er braucht auch für den Fall der zufälligen Unentscheidbarkeit eine Maxime. Subjektiv mag er sich mit dem „in dubio pro reo“ trösten. Irrtum können wir aus der Diskussion ausscheiden, da mehr als ein Handeln nach bestem Wissen und Gewissen nicht gefordert werden kann.

Bei grundsätzlicher Unentscheidbarkeit wäre es vergeblich, zur Begründung einer Pflicht zu Toleranz nach einem übergeordneten Prinzip zu suchen. Das ließe darauf hinaus, daß man doch wieder Entscheidbarkeit forderte.

Man könnte daran denken, die Interessenbeeinträchtigung, die beim Durchkämpfen der fraglichen Entscheidung in Kauf genommen werden muß, gegenüber dem Zustand abzuwägen, daß die Abgrenzung der kollidierenden Interessen, wenn die Entscheidung in der Schwebe bleibt, vom Zufall, etwa von der zufälligen Macht- oder Einflußverteilung abhängt und der Anteil am Streitobjekt einem nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zufällt. Aber das ist doch eine grundsätzlich andere Konstruktion. Denn dabei braucht zum mindesten die grundsätzliche Unentscheidbarkeit nicht vorausgesetzt zu werden. Überdies wird damit das Feld der unentscheidbaren Fälle allenfalls eingengt; denn es könnte ja auch diese Entscheidung unmöglich sein.

Wenn man in dem dargelegten Sinne von einer Pflicht zur Toleranz spricht, so wird damit gegenüber der einer scheinbar rigoroseren Ethik nur der Bereich der Fälle erweitert, in dem man auch bisher um eine Entscheidung durch das Los nicht herum kam. Damit ist nicht mehr gefordert, als daß man sich in solchen Fällen eben gütlich einigen muß. Wer das nicht will, muß sich einem Schiedsrichter unterwerfen, andernfalls gerät er in die Lage des Querulanten, dessen Position auch vor dem Forum der rigorosesten Ethik kaum

dadurch besser wird, wenn er sich etwa als Fanatiker gibt.

Abgedämmt ist aber der ethische Skeptizismus, der aus dem Nachweis gewisser Unentscheidbarkeiten den Schluß ziehen zu können glaubt, es sei dann überhaupt keine ethische Entscheidung wissenschaftlich fundierbar. Ihm ist die Grundlage entzogen, die in dem unbegründbaren Axiom bestand, es gäbe nur ein transitives Wertsystem.

DER GEDANKE EINES KATEGORISCHEN IMPERATIVS

VON GÜNTHER PATZIG

Kurt Stavenhagen zum Gedächtnis

Was auf den folgenden Seiten unternommen wird, ist nicht so sehr eine neue Interpretation Kants, als ein Versuch, wenigstens *eine* Seite der eigentümlichen Wirkung spezifisch philosophischer Gedanken an einem hervorragenden Beispiel zu erläutern.

Die Pointe, wenn der Ausdruck gestattet ist, der Theorie des Kategorischen Imperativs scheint durchaus in der singulären Verknüpfung zu liegen, die so verschiedene Dinge wie das abstrakte Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und die innere Reflektiertheit des Handelnden auf das Sittengesetz einschließt. Es ist vielleicht nicht unvernünftig, in einer solchen identitähaften Verknüpfung von Dimensionen, die dem natürlichen Bewußtsein als höchst Verschiedene, ja als Entgegengesetzte erscheinen, eine Besonderheit zu sehen, die die fragliche spezifische Wirkung echter philosophischer Gedanken ausmacht¹.

Freilich nur eine Besonderheit unter vielleicht vielen, aber: wie die Literaturwissenschaft erst dann auf die Frage Antwort wissen wird, was denn eigentlich die spezifische Wirkung bestimmter Wortgruppen – die Engländer haben dafür den Ausdruck „*jewels five words long*“ – hervorbringt, wenn sie in Erfahrung gebracht hat, was Dichtung ist, so werden wir von der Philosophie befriedigende Auskunft über die Gründe der eigentümlichen Wirkung spezifisch philosophischer Gedanken erst dann erwarten können, wenn wir wissen, was Philosophie ist; und das scheint hier wie dort das Entfernteste aller Resultate zu sein.

Unter solchen Umständen ist es vielleicht nicht müßig, den Gedanken eines Kategorischen Imperativs mit besonderem Hinblick auf die in ihm abgeschlossene Gedankenbewegung vorzuführen, ihn von den ihm zum Teil heute noch anhängenden Mißverständnissen zu befreien und der erwähnten Verknüpfung von Abstraktem und Besonderem, Theoretischem und Praktischem nachzuspüren, die ihm sein charakteristisches Aussehen gibt. Damit ist schon gesagt, daß unsere Absicht

¹ Man denke z. B. an die These des Parmenides von der Identität des Seins und Denkens, die die nachfolgende Metaphysik, allen voran den älteren Plato, so sehr beeinflusste; an die Verknüpfung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Eidos und Hyle, die Aristoteles in seiner Theorie des Wirklichen ZHΘ der „Metaphysik“ vornimmt, u. a.

nicht ist, zu irgendeiner Entscheidung darüber zu gelangen, ob der Kategorische Imperativ zur Begründung der Ethik überhaupt taugt oder genügt.

Nach Erledigung einiger verbreiteter Mißverständnisse wird sich unsere Untersuchung mit der Gedankenbewegung zu beschäftigen haben, die jene Vereinigung der verschiedenen Momente, deren Verknüpfung als das Spezifische dieses Gedankens erscheint, bewerkstelligt. Ganz von selbst wird dabei, von Stufe zu Stufe deutlicher, ein besonderes Verständnis der Weise menschlicher Existenz heraustreten, das allein die Konzeption des Gedankens eines Kategorischen Imperativs möglich werden läßt. In der Fixierung dieses Verständnisses kommt unser Gedankengang zu seinem natürlichen Ende².

1.

Man kann öfter lesen oder sagen hören, der Kategorische Imperativ sei nur eine moderne und strengere Fassung der „Goldenen Regel“: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Wenn dies keine bloße Vorsichtsregel sein soll, dann kann nur gemeint sein: man solle handeln, wie man es auch von anderen verlangt. Indessen sehen wir uns (wenn dies eine allgemeine Regel menschlichen Verhaltens abgeben soll) dann auf einen Zirkel hinausgeführt. Denn von anderen kann ich ja auch eben nur verlangen, daß sie sich nach dieser Regel richten. Darin zeigt sich, daß ein sittliches Prinzip hier schon vorausgesetzt ist, und dies tritt in unserer Formulierung so auf, daß ich aufgefordert werde, das, was ich von anderen *verlange*, auch selbst zu tun. Dies „verlangen“ hat selbst schon sittlichen Akzent, müßte also durch ein *früheres* Prinzip gerechtfertigt werden.

Das „die Allgemeinheit wollen können“ in der berühmten ersten Formulierung des Kategorischen Imperativs durch Kant³ hat einen von dieser Vagheit des Wünschens gänzlich befreiten Sinn und setzt, wie wir gleich sehen werden, als Prinzip ethischen Handelns selbst nichts Ethisches voraus. Die Denkopoperation nämlich, zu der der Kategorische Imperativ auffordert, ist selbst auf das Element des Theoretischen beschränkt. Erst die Handlung, die aus dieser Überlegung herrührt, oder die Gesinnung, die einer solchen Handlung fähig ist, ist Träger ethischer Prädikate. Wir führen uns nun die Eigenart dieser in der ersten Formulierung des Kategorischen Imperativs gebotenen Denkopoperation am Beispiel vor. Ihr Wesen ist das in ihr

² Da dieses, und keine Kant-Interpretation unsere Absicht, werden wir uns allein an der Rolle des Kategorischen Imperativs orientieren, die dieser in der Erkenntnis und Begründung der von Kant „unnachlässliche“ genannten Pflichten spielt. In dieser Rolle wird seine Struktur besonders greifbar. (Siehe auch Anmerkung 16.)

³ Grundlegung zur Met. der Sitten. Ausg. Vorländer, Phil. Bibl. 3. Aufl., S. 44.

auftretende logische Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem. Dieses Verhältnis erscheint in der konkreten Situation (und in einer im gewissen Sinne nivellierenden Weise, wie wir später sehen werden) als das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, diese verstanden als die Menge der im Gemeinwesen vereinigten Personen. Die Pointe des Kategorischen Imperativs liegt nun darin, daß schlechtes Wollen sich dadurch bekannt macht, daß sich seine Maxime, denkt man sie allgemein, selbst aufhebt. Die Frage z. B., ob ich ein Buch, das ein anderer auf dem Tisch zurückließ, als er sich für einige Zeit entfernte, an mich nehmen darf, entscheidet sich im Fortgang der empfohlenen Denkoperation negativ. Denn wäre diese meine Maxime „Naturgesetz“⁴, würde also konkret gesprochen, jeder Mensch von Natur gezwungen sein, in solcher Situation das Buch wegzunehmen (so wie man „gezwungen“ ist, die Augen vor einem sich nähernden Gegenstand zu schließen), dann, und hierin liegt die Entscheidung, würde ich gar nicht Gelegenheit haben, diese meine Maxime jemals zu realisieren, weil niemand, außer in der Absicht der Dereliction, darauf verfele, ein Buch auch nur für eine Minute unbeaufsichtigt zu lassen. Ob es erlaubt sei, Passanten etwa in der Dunkelheit Raubes wegen anzufallen, entscheidet sich nach dem gleichen Schema in der gedachten Verallgemeinerung der Maxime. Wäre es Naturgesetz, das für jeden Menschen gilt, in der Dunkelheit Begegnende auszurauben, so würde sich eben niemand mehr auf der Straße sehen lassen, oder wenigstens nicht ohne Begleitung und mit Waffen versehen, kurz, die Maxime, die sich im Überfall auf Andere aktualisiert, widerspricht sich selbst als allgemein gedachter. Aus diesen Beispielen entnimmt man ohne Schwierigkeit den wesentlichen Zug, den alle schlechten Handlungen teilen. Sittlich schlecht handelt, wer sich etwas vorsetzt oder etwas ausführt, das nur dadurch möglich ist, daß alle anderen Menschen es nicht in der gleichen Weise halten und darauf vertrauen, daß die übrigen Glieder des Gemeinwesens (bis auf „ganz wenige Ausnahmen“) es ihnen insofern gleich-tun. Oder dasselbe mit anderen Worten: eine sittlich schlechte Handlung ist dadurch wesentlich bestimmt, ihre Möglichkeit in einer Disziplin zu haben, die die Glieder des Gemeinwesens wenigstens generaliter wahren, von der sich der Handelnde indessen befreit. Solche präzise Unmöglichkeit sittlich schlechten Handelns, denkt man seine Maxime allgemein, ist nun etwas gänzlich Verschiedenes von der unbestimmten Wünschbarkeit entsprechender Handlungen anderer oder gar der Einwilligung, selbst so behandelt zu werden, wie man seine Mitmenschen behandelt, die sich als die Essenz der „Goldenen Regel“ erwies. Diese stellt sich sozusagen als ein Kategorischer Imperativ ohne Kriterium erlaubter und unerlaubter Handlungen dar. Da aber dem Kategorischen Imperativ gerade dieses Kriterium sein besonderes Gesicht gibt, ist die Unmöglichkeit deut-

⁴ Ebenda, S. 44, unten.

lich, ihn mit der „Goldenen Regel“ gleichzusetzen. Gegen dieses Kriterium nun sind mancherlei Einwände erhoben worden, deren zwei, die wegen ihrer pointierten Argumentation unser Interesse beanspruchen, im Folgenden geprüft werden sollen. Die zuerst wiedergegebene Argumentation Franz Brentanos⁵ beruht auf einem scharfsinnigen Mißverständnis, während die Bedenken Hegels⁶ tiefer gegründet sind, sich aber, wie man sehen wird, zu sehr am Wortlaut der von Kant gegebenen Beispiele orientieren. Trotzdem werden uns die zur Beilegung der von Hegel gezeigten Schwierigkeiten nötigen Analysen zum Verständnis des Gedankens eines Kategorischen Imperativs manchen Aufschluß geben.

2.

Franz Brentano führt, in seiner Polemik gegen die sogenannte „Logisierung“ des obersten Prinzips der Ethik, an der angegebenen Stelle folgendes Beispiel zur Widerlegung des von uns schon betrachteten Kriteriums an: Jemand, also z. B. ein Beamter, sehe sich einem Versuch gegenüber, ihn zu bestechen. Brentano argumentiert nun so: befragt dieser Beamte, nach der Richtschnur des Kategorischen Imperativs, seine Maxime auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit, so muß er, gesetzt er habe vor, den Versucher abzuweisen und anzuzeigen, die Feststellung machen, daß diese seine Maxime keine Verallgemeinerung verträgt. Denn wäre es ein Naturgesetz, daß jedermann alle Bestechungsversuche abwies, so würde ja niemand auch nur einen Versuch der Bestechung unternehmen, da er wüßte, daß er nie sein Ziel erreichen könnte. Damit wäre aber gleichzeitig auch keine Gelegenheit mehr, sich einem solchen Versuch standhaft zu widersetzen. Das heißt aber, daß die Maxime unseres treuen Beamten keiner Verallgemeinerung fähig sei, sich vielmehr, allgemein gedacht, selbst aufhebt und dadurch als schlechte Maxime erwiesen ist. Womit denn der Kategorische Imperativ ad absurdum geführt wäre.

Die Erschleichung in dieser Argumentation ist eine doppelte. Beim ersten Hinsehen schon zeigt sich, daß sie sich überhaupt nur in Fällen anwenden läßt, die alle eine analoge Struktur haben. Ähnliche Beispiele sind z. B. die Frage, ob man sich ermorden lassen solle, oder ob es recht sei, als Friedensfreund für die Abschaffung von Kriegen tätig zu sein. Überall sieht sich der Träger der Maxime einem (wenigstens vermeinten) Unrecht gegenüber, und die Frage ist, ob er dieses Unrecht zulassen soll oder dagegen einschreiten. Insofern zeigt schon die formale Situationsstruktur dieser Beispiele an, daß es sich um einen in gewisser Weise abgeleiteten Handlungsbegriff handelt, der hier als prototypisch ausgegeben wird. Es handelt sich

⁵ Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889, Anm. 14, S. 48 f.

⁶ Werke, Jub.-Ausgabe, Bd. 19, S. 592.

aber, wie besonders deutlich im Falle des Sich-ermorden-Lassens zutage tritt, in solchen Handlungen eigentlich nur um das bloße passive Korrelat, ohne das keine Handlung, die unter Menschen auftreten kann, möglich ist⁷. Die gebotene Kürze verbietet den Nachweis, warum solche Handlungen sozusagen nur „dem Namen nach“ Handlungen sind, womit der Brentanosche Einwand schon hinfiele.

Die zweite Erschleichung ist aber von der Art, daß ihre Auflösung uns in unserem eigentlichen Vorhaben weiterbringt. Sie liegt in der unberechtigten Gleichsetzung zweier grundverschiedener Weisen von Aufgehoben-sein, die außerdem nur durch ein Mißverständnis des Wesens der Maxime in diesen skizzierten Fällen möglich ist. Diesem Mißverständnis werden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Die Maxime des treuen Beamten – um bei Brentanos Beispiel zu bleiben – ist zunächst die, das konkret auftretende sittliche Unrecht, die Bestechung, zu vereiteln. Diese Maxime impliziert aber (und hier liegt die Möglichkeit, den Sachverhalt, wie Brentano, umzudeuten) ihre Allgemeinheit. In dem Sinne nämlich, daß der treue Beamte schon in dieser Maxime anzeigt, daß er gern sähe, wenn jedermann so handeln würde, wie er vorhat, oder anders ausgedrückt, er seine Maxime als ein *Beispiel* für andere Menschen versteht. (Beim Pazifisten tritt dies noch deutlicher hervor; man kann sagen, daß die *Handlungsweise* des Pazifisten darin ihren Sinn hat, Beispiel zu sein.) Von dieser sozusagen implizierten Allgemeinheit, welche – wie ein Blick auf die Absicht des Räubers zeigt – die eigentlich schlechte Maxime nicht aufweist, sieht Brentano ab, und dadurch übersieht er die Verschiedenheit des Aufgehobenseins hier und dort.

Unter Wahrung dieser Unterschiede kann man freilich sagen, daß sich die Maxime des redlichen Beamten allgemein gedacht aufhebe. Denn seine Maxime, jeden Bestechungsversuch abzuweisen, wäre darin, daß, diese Maxime als Naturgesetz gedacht, niemand mehr einen solchen Versuch unternehmen würde, schon *mitverwirklicht*, und insofern könnte er nicht das tun, was der Gegenstand seiner Maxime war. Dies „nicht tun können“ ist aber eigentlich ein „nicht mehr zu tun brauchen“. Dagegen brauchen wir nur das Beispiel des Straßenräubers zu setzen, um die Heterogenität von Aufgehobenheit in beiden Fällen anschaulich zu machen. Des Straßenräubers Maxime, durch Gewalt auf Kosten anderer reich zu werden, ist keineswegs in dem Zustand, der eintreten würde, wäre diese seine Maxime Naturgesetz, mitverwirklicht. Vielmehr wäre ihm die Möglichkeit genommen, auch nur *etwas* zur Verwirklichung seines Vorsatzes zu unternehmen. Die Aufgehobenheit der Maxime im Falle

⁷ Im Θ der „Metaphysik“ und auch sonst (z. B. de anima B, Γ) weist Aristoteles auf diese Doppelheit einer aktiven und passiven δύναμις hin, die zur ἐνέργεια nötig ist. Dabei erwähnt er die Berechtigung, die ἐνέργεια nur als solche der aktiven δύναμις aufzufassen, wie sie denn auch nach dieser benannt wird.

des redlichen Beamten bedeutet soviel, daß sie in der vorgestellten Allgemeinheit schon verwirklicht ist. Im Beispiel des Räubers bedeutet sie aber soviel, daß die *Unmöglichkeit* der Verwirklichung seiner besonderen Maxime durch ihre gedachte Verallgemeinerung zum Naturgesetz *mitgesetzt* ist.

Dieser Punkt ist sehr wichtig. Deswegen gestatte ich mir, am Beispiel des Pazifisten das Prinzipielle noch schärfer zu fassen. Freilich könnte, wenn alle Menschen von Natur aus Kriegen abgeneigt wären, niemand mehr Pazifist sein. Es ist aber geradezu falsch, wenn man nun beim Pazifisten eine Maxime voraussetzt, die sich, allgemein gedacht, widerspricht. (Und darum nach dem Kategorischen Imperativ schlecht wäre.) Denn der Pazifist will ja gar nicht eigentlich *Pazifist sein* – wie nämlich der Räuber in einer ganz echten Weise Räuber (und möglichst lange dazu) sein will. Man kann sagen, daß das Ziel des Pazifisten ist, nicht mehr Pazifist sein zu müssen. Sein Ziel ist aber gerade erreicht, wenn der Zustand herbeigeführt ist, in dem niemand mehr geneigt ist, Kriege zu führen. Dieses, daß der Pazifist im Grunde gerade die Allgemeinheit seiner eigenen Maxime will, trat oben in der analogen „implizierten Allgemeinheit“ im Falle des Beamten auf.

Es leuchtet ein, daß die Maxime des Räubers einerseits, und die des Pazifisten oder des redlichen Beamten andererseits *formalverschiedene* sind. Freilich verschwindet, denkt man sie als Naturgesetz, in den beiden Fällen ihre „Materie“, ihr Arbeitsfeld (und hierin liegt ihre formale Gleichheit, in der sie aber nun spezifisch differieren). Die Maxime des redlichen Beamten nämlich impliziert ihre Allgemeinheit, und daß sie in dieser Verallgemeinerung sich selbst aufhebt, heißt hier soviel, daß dem Träger der Maxime, würde diese zum Naturgesetz, nichts mehr zu tun übrig bleibe, beim Räuber aber bedeutet die Aufgehobenheit seiner Maxime, daß er keinerlei Gelegenheit hätte, mit der Verwirklichung seiner Absicht überhaupt anzufangen⁸. Der Nachweis dieser zwei gänzlich verschiedenen Weisen von Aufgehobenheit ist zugleich die Entkräftung der Brentanoschen Argumentation.

Tiefer führt der Einwand Hegels, der sich am Beispiel des Depositum orientiert: Die Berechtigung des Eigentums sei hier schon vorausgesetzt, obwohl doch auch sie nur aus einem ethischen Prinzip fließen könnte, womit bewiesen wäre, daß der Kategorische Imperativ nicht das oberste Prinzip der Sittlichkeit ist. Hegel fährt fort, daß man nicht einsehen könne, welcher Schaden denn mit dem Fortfall der

⁸ Dieses Verhältnis der in der Allgemeinheit aufgehobenen Maximen ist entfernt vergleichbar dem Verhältnis zweier Ärzte, die beide „nichts zu tun haben“, der eine aber, weil alle seine Patienten von ihm bereits geheilt sind, der andere, weil kein Patient zu ihm kommt. Oder dem Verhältnis zweier Handwerker, von denen der eine sein Material schon verarbeitet hat, der andere kein Material bekommen kann.

Einrichtung des Depositum eintreten würde, so daß also jemand, der ein Depositum nicht herauszugeben beabsichtigt, sagen könnte: „Nun, meine Maxime als Naturgesetz gedacht, so würde die Institution des Depositum fortfallen, aber damit wäre ich ganz zufrieden.“

Über Berechtigung oder Nützlichkeit des Depositum braucht aber, recht bescheiden, der seine Maxime Wählende gar nicht nachzusinnen. Es genügt, daß er nie in die Gelegenheit kommen würde, ein Depositum einzubehalten, wäre seine Maxime Naturgesetz. Damit ist die Schlechtigkeit seines Vorhabens schon nachgewiesen. Wichtig ist aber Hegels erste Frage: die nach der Begründung des Schutzes, den solche Institutionen wie Eigentum, Deposita u. dgl. im Kategorischen Imperativ genießen. Diese Frage findet ihre Erledigung in der Feststellung, daß sie falsch gestellt ist, sofern sie nach der Begründung von etwas Nichtvorhandenem sich erkundigt. Das Depositum z. B. ist nur das Material der sittlichen Handlung. Nicht das Depositum wird daher geschützt, sondern das Vertrauen, die Freizügigkeit, die sich in dieser Institution ausdrückt. Insofern hat auch die Institution selbst einen gewissen Wert, aber nur als *Zeichen* für die Verwirklichung von Freiheit innerhalb des Gemeinwesens. Hier deutet sich schon ein besonderes Verhältnis von Freiheit und Kategorischem Imperativ an. In der nun anschließenden Entfaltung der Momente dieses Verhältnis wird implicite die Frage Hegels in dem modifizierten Sinn, den wir ihr geben mußten, mit beantwortet.

3.

An den Rechtseinrichtungen eines Gemeinwesens, den Formen des wirtschaftlichen Umgangs, aber auch am konkreten Verhalten des Einzelnen, zeichnet sich das sittliche Niveau der Gesamtheit der Glieder dieses Gemeinwesens ab. Das Beispiel des Depositum haben wir eben schon auf diese Seite hin angesehen. In einem (fiktiven) sittlichen Urzustande hätte der Einzelne kaum Gelegenheit, seinen Mitmenschen Schaden zuzufügen und jedenfalls gäbe es keinerlei Umgangsformen, in denen sich Vertrauen manifestiert. Die Aktionsmöglichkeiten, sofern sie sittlich relevant sind, wären prinzipiell eingeschränkt. Mit fortschreitender sittlicher Entwicklung treten nun mehr und mehr Verkehrssitten auf, die eben nur unter *Voraussetzung* dieser Entwicklung möglich sind. Fällt der „sittliche Standard“ wieder, so verschwinden zugleich auch die Institutionen, die auf der früheren Höhe möglich waren. Heute z. B. und in Deutschland gilt es als leichtsinnig, sein Fahrrad nicht anzuschließen. Die Fenstergitter vor Schaufenstern, Alarmvorrichtungen usw., sind solche Zeichen eines allgemeinen (und meistens berechtigten) Mißtrauens. Sie schließen den Mitmenschen von einer ethisch relevanten Situation aus, deren Belastung er nicht widerstehen zu können scheint. Man dokumentiert damit, daß man sein Vertrauen in die Macht der Sittengesetze zugunsten mechanischer Sicherungen aufgegeben hat.

Man sieht schon, daß der konkret sich entwickelnden sittlichen Verantwortung auf der Seite des Individuums eine zunehmende Fülle von ergreifbaren Möglichkeiten auf der Situations-Seite entspricht. Im sittlich entwickelten Gemeinwesen tritt der einzelne immer mehr als Herr in die Situation. Was er tut oder unterläßt, ist seiner Entscheidung anheimgegeben. Im Verkehr mit den Mitmenschen entfaltet sich jenes Vertrauen, das sich in die Freizügigkeit der Organisation übersetzt. Denkt man sich diesen Prozeß bis zu dem Punkte geführt, in dem alle Glieder des Gemeinwesens dem Sittengesetz in jeder Situation gehorchen, so entspräche diesem inneren Zustand idealiter auf der Situations-Seite die unbeschränkte Fülle der wählbaren Möglichkeiten; Freiheit nähme hier die Stelle dessen ein, was im Urzustande Mangel an Gelegenheit und Zwang war. Den *Begriff* dieser Verhältnisse wollen wir jetzt zu gewinnen suchen.

Wir sahen vorhin, daß sich die logische Struktur des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem im Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft spiegelt. Eine analoge Spiegelung besitzt das Verhältnis von Freiheit in transzendentalen Verstande⁹ zum Kategorischen Imperativ im Verhältnis der Freizügigkeit der konkreten gesellschaftlichen Organisation zur einzelnen sittlichen Handlung. Denn die Freiheit im transzendentalen Verstande ist die *ratio essendi* des Sittengesetzes¹⁰, und analog ermöglicht die Freizügigkeit sozialer Umgangsformen die konkrete sittliche Handlung. Jene ist die innere Bedingung sittlicher Handlungen, diese die äußere.

Die beiden Seiten dieser letzteren Spiegelung fallen jedoch nicht gleichgültig auseinander. Vielmehr haben sie im konkreten sittlichen Bewußtsein die sie zusammenbringende Mitte. Das Bewußtsein der Pflicht ist sich seiner Bedingung, der Freiheit in transzendentalen Verstande, sicher; als Kategorischer Imperativ hingegen ist es wiederum der Grund der Aktionsfreiheit, die wir im entwickelten sozialen Leben angetroffen haben. Diese Aktionsfreiheit ist nun wieder die Bedingung des konkreten sittlichen Bewußtseins, das immer nur in einer Situation lebendig wird, in der Möglichkeiten liegen, die zu sittlicher Entscheidung aufrufen.

⁹ Ich weise hier nachdrücklich auf den auf Seite 76 d. Gr. z. Met. d. S. abgedruckten Satz Kants (und die Anmerkung dazu ebenda) hin, der feststellt, daß die Frage der theoretischen Beweisbarkeit von Freiheit gar nicht, solange man praktische Philosophie treibt, untersucht werden müsse, da für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, dieselben Gesetze gelten würden, wie für eins, das *wirklich* frei wäre. Für unsere nachfolgende Analyse des im Gedanken des Kategorischen Imperativs formulierten sittlichen Bewußtseins ist es daher ganz gleichgültig, ob es so etwas wie „Freiheit“ usw. überhaupt gibt. Es ist hier vornehmlich auf die Weise, in der der Mensch *in der Welt* ist, abgesehen.

¹⁰ Kr. d. prakt. Vern. Ausg. Vorländer, Phil. Bibl. 9. Aufl. S. 4, Anm.

Diese Sachlage berechtigt zu der Formulierung, daß der Kategorische Imperativ *sich selbst ermöglicht*. Und darin liegt insofern keine Absurdität, als der Kategorische Imperativ, als allgemein geltendes Sittengesetz, die *innere* Bedingung jener Freizügigkeit darstellt, die selbst wieder als die *äußere* Bedingung der sittlichen Handlung auftritt. In der Möglichkeit dieser Formulierung wird eben die besondere Einheit sichtbar, in die Allgemeines und Besonderes im Gedanken des Kategorischen Imperativs gebunden sind. Da das Bewußtsein der Pflicht gleichzeitig das Bewußtsein der transzendentalen Freiheit ist¹¹ und dieses Bewußtsein als die Anmessung des Wollens an den Kategorischen Imperativ erscheint, diese wiederum auf Verwirklichung und Erhaltung von Freizügigkeit und Freiheit im menschlichen Zusammenleben tendiert, kann die sittliche Handlung als eine solche definiert werden, die die *Realität ihrer transzendentalen Bedingung ermöglicht*.

Diese Formel verliert ihre unzugängliche Abstraktheit in der Besinnung darauf, daß das Bewußtsein der Pflicht eigentlich eine Gedankenbewegung ist, die von der Freiheit aus und wieder in sie zurückgeht. Dies in der Weise, daß Freiheit zunächst als Bedingung meiner Entscheidung *als Entscheidung* sich zeigt¹². Dieses Wissen um Freiheit tritt wiederum als Bewußtsein der Pflicht aktuell auf, und zwar genauer als die Forderung, durch die Maxime des eigenen freien Wollens Freiheit wenigstens nicht unmöglich zu machen, womit ich zugleich die eigene Freiheit einschränken würde¹³. Kant hat nun wenigstens nahegelegt zu denken und für Einsehende als seine Ansicht ausgesprochen¹⁴, daß das unbedingte Gesetz als Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft „ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“. Dieser überaus schwierige Satz besitzt unter den mancherlei Möglichkeiten ihn auszulegen zum mindesten *auch* diese: daß es nämlich im Sittengesetz eigentlich die in ihm implizierte Freiheit sei, die *jene* dem Gesetz gemäße Verbindung von Allgemeinen und Besonderen mit Leben erfüllt, und daß in der dem Kategorischen Imperativ denkend sich anmessenden Maxime in dieser Bewegung die Freiheit transparent wird, welche, nachdem sie im Anfang dieser Bewegung als *bloßes Faktum* erschien, nunmehr das *Ansehen einer Aufgabe* gewinnt. Die dem Kategorischen Imperativ gemäße und ihn zugleich als Gesetz erfahrende Gedankenbewegung wäre dann dieser Übergang der Freiheit aus der Faktizität in das Ansehen der Aufgabe.

¹¹ Kr. d. prakt. Vern. S. 35.

¹² Dies spricht Kant (Gr. z. Met. d. Sitten) so aus, daß der Mensch „nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann“. S. 76.

¹³ Es wäre der Prüfung wert, ob die Bevorzugung der Freiheitsstrafe im sittlich differenzierten Gemeinwesen nicht am Ende hier (als ein Ausdruck dessen, was der Schuldige schon getan hat) ihre Wurzel hat.

¹⁴ Kr. d. prakt. Vern. S. 34.

Diese innere Bewegung des Gedankens der Freiheit wäre entfernt vergleichbar der in der materialen Wertethik auftretenden sogenannten „Wertnahme“, in der der „Wert“ auch zunächst als solcher, also als ein „ideal-seiender“ aufgefaßt wird, in diesem Auffassen aber auch schon, als anerkannt, seine Forderung stellt. Ob die „Werte“, die in der materialen Wertethik auftreten, nicht eigentlich doch nur und nichts als Forderungen sind, die als Werte nur *erscheinen*, brauchen wir hier nicht zu entscheiden. Jene Verwandlung des Wertes in eine Forderung ist ohnehin wesentlich verschieden von dem gedachten Übergang der Freiheit aus dem Stande des Faktums in das Ansehen der Aufgabe. Die Freiheit im transzendentalen Verstande ist nämlich, nach dem vorher Dargelegten, zugleich die Bedingung des Bewußtseins von ihr, und nicht nur bloßer Gegenstand, wie der sog. „Wert“. Dies hat seinen Grund darin, daß das Bewußtsein der Freiheit zunächst nur als das Bewußtsein der Pflicht auftreten kann, dies aber auf Freiheit als auf seine ratio essendi gestellt ist. Das Bewußtsein der Freiheit als impliziert im Bewußtsein der Pflicht *ist zugleich* Wissen um Freiheit als die Bedingung dieses Bewußtseins. Der Gedanke des Sittengesetzes als Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft denkt also zugleich mit seinem Gegenstand seine Bedingung. Die gesetzmäßige Maxime spiegelt nun diese Doppelheit im Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen, indem sie neben der Besonderheit ihres Zwecks zugleich seine allgemeine Bedingung realisieren will.

Indem wir die einzelnen Stufen dieses Gedankenganges in ihre gehörige Ordnung rücken, versuchen wir das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz, wie es sich im Gedanken des Kategorischen Imperativs entfaltet, endgültig festzulegen. Zunächst aber sondern wir die verschiedenen Seiten dieses Ganzen voneinander ab und unterscheiden:

Das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz als

- a) das Verhältnis von transzendentaler Bedingung zum Bedingten, ausgedrückt in dem Satze, daß die Freiheit ratio essendi des Sittengesetzes sei;
- b) das Verhältnis von dem der Erkenntnis nach früheren zum späteren, so formuliert, daß das Sittengesetz ratio cognoscendi der Freiheit sei;
- c) das Verhältnis von konkret Bedingendem zum Bedingten, das im Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft transparent wird und ausgedrückt wird in dem Satz, daß die sittliche Handlung erst möglich wird durch die in der Situation angelegte Freiheit der Entscheidung;
- d) das Verhältnis von gesetzmäßiger Maxime zu ihrem (negativen) Zweck, nämlich Freiheit zu fördern oder wenigstens nicht zu schädigen, formuliert in der Forderung, die Maxime so zu wählen, daß sie sich, allgemein gedacht, nicht widerspricht.

Diese verschiedenen Seiten des Verhältnisses von Freiheit und Sittengesetz gehen nun im Gedanken des Kategorischen Imperativs in ihre Einheit zurück. Jene Einheit ist keine gleichsam gegenständliche, an der diese Seiten als Merkmale dann irgendwie haften. Die Einheit liegt vielmehr in der *Einheitlichkeit der Bewegung* dieses Gedankens, die in ihrer Ablösung von Momenten an die Selbstbewegung des Begriffes bei Hegel erinnert. Die Bewegung ist schon als Verwandlung der Freiheit vom Faktum zur Aufgabe charakterisiert worden. Genauer erscheint sie jetzt als die Vermittlung der Freiheit als der transzendentalen Bedingung durch die besondere gesetzmäßige Maxime in die Freiheit als (negativen) allgemeinen Zweck. Diese Bewegung kann aber eben nur *beschrieben* werden, und dies drückt Kant so aus, daß er das Sittengesetz ein „Faktum der Vernunft“ nennt¹⁵. Darum werden wir auch keine Deduktion dieser ursprünglichen Vermittlung versuchen dürfen. Indessen: damit, daß das Sittengesetz als Faktum der Vernunft bezeichnet wird (das eben darum alle vernünftigen Wesen verbindet), ist der Mensch, sofern er sittlich zu handeln fähig sein soll, als ein *vernünftiges Wesen* charakterisiert. Diese Bemerkung führt auf unser eingangs fixiertes Problem zurück. Wir fragten nach dem spezifischen Verständnis der Weise, wie der Mensch in der Welt ist, das im Gedanken eines Kategorischen Imperativs sich ausdrückt. Wir können von hier aus zur Lösung dieser Frage übergehen, beginnen aber zunächst mit einem Vergleich zweier äußerlich höchst verschiedener Formulierungen des Kategorischen Imperativs durch Kant, welcher Vergleich uns instand setzen wird, die Explikation unserer Frage und auf eine besondere Weise *darin zugleich* ihre Auflösung vorzunehmen.

4.

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“ (Gr. z. Met. d. Sitten, S. 44.)

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Gr. z. Met. d. Sitten, S. 54.)

Die erste dieser beiden Formulierungen ist uns gut bekannt. Sie hat uns durch unsere bisherige Entwicklung als Leitfaden begleitet. Die zweite verlangt nun, bevor wir beide in Vergleich setzen können, eine Auslegung. Zunächst will es scheinen, als wäre sie gleichsam konkreter. Denn in ihr ist nicht mehr von Maximen, sondern von Menschen die Rede. Freilich treten die Menschen hier als Personen auf, und bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß der Ausdruck „Menschheit“ auch diese Formulierung in eine zunächst unzugängliche Höhe verlegt.

¹⁵ Kr. d. prakt. Vern. S. 37.

Unsere natürliche Aufgabe ist also, diesem Ausdruck eine einleuchtende Interpretationsweise abzugewinnen. „Menschheit“ ist zunächst einmal das, was den Menschen zum Menschen macht. Wir sahen im vorigen Abschnitt, daß die Auszeichnung des Menschen als eines sittlich Handelnden verstanden wurde als dies, daß er vernünftiges Wesen ist. Als vernünftiges Wesen kennzeichnet ihn aber seine innere Reflektiertheit auf das Sittengesetz, die als Bewußtsein der Pflicht Erfahrung wird. Diese Reflektiertheit tritt nun im menschlichen Zusammenleben als die Tendenz auf, die Realität der transzendentalen Bedingung freier Entscheidung zu ermöglichen. Diese eben charakterisierte Tendenz also werden wir als „Menschheit“ in unsere zweite Formulierung einsetzen dürfen, um zu einem adäquaten Verständnis dessen, was sie meint, zu gelangen. Die „Menschheit“ in der eigenen wie in jeder anderen Person jederzeit zugleich als Zweck brauchen heißt demnach, seine Maxime stets so zu wählen, daß die Tendenz auf Verwirklichung der transzendentalen Bedingung sittlichen Handelns (positive Freiheit) gefördert oder wenigstens nicht geschädigt wird. Man schädigt sie indessen, indem man sie bloß als Mittel braucht. In der Überlassung eines Depositum oder Darlehens zeigt sich zunächst Vertrauen. Dieses Vertrauen ist aber – recht verstanden – eine Aktualisierung der Tendenz, Freiheit als das Element sittlichen Handelns möglich werden zu lassen. Darin, daß ich jemanden, der mir etwas berichtet, Glauben schenke, auch wenn ich seine Erzählung nicht nachprüfen kann, mein Fahrrad nicht anschließe usw., in allen diesen Handlungen wird dies innere Verhältnis meiner selbst zum unbedingten Gesetz und seinem Ursprung, dem Bewußtsein der Freiheit, transparent, das mich bestimmt, an der Förderung und Erhaltung von Sittlichkeit mitzuwirken, indem ich Freiheit als ihrer Bedingung Raum gebe.

Die Aktualisierung des Besonderen, das die Glieder des Gemeinwesens zu vernünftigen Wesen macht, muß ich stets, sofern ich im Umgang mit Mitmenschen tätig bin, als Mittel brauchen. Diese Aktualisierung ist, wie wir gesehen haben, in der Freizügigkeit der Verkehrs-Sitten schon hinterlegt. *Bloß* als Mittel jedoch brauche ich sie, indem ich die Tendenz, Freiheit zu befördern, in meiner Maxime voraussetze, während die Maxime selbst gerade geeignet ist, die Realisierung dieser Tendenz unmöglich zu machen.

Unsere Interpretation läßt schon hervortreten, wie die zweite Formulierung durch den in ihr verwandten Ausdruck „Menschheit“ ganz von selbst in die Nähe der ersten rückt. In der Tat drücken beide dieselbe Sache, nur eben in je einem anderen Medium, aus, das allerdings ihr Aussehen wesentlich verändert. Das Medium der ersten Formulierung war das Verhältnis des theoretisch Besonderen und Allgemeinen, deren Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit über den Wert der konkreten Maxime entschied. Dieses Verhältnis trat zunächst als reine innere Reflektion des einzelnen auf, der im Bewußtsein der Pflicht und darin zugleich unter der Idee der Freiheit zur

Selbstgesetzgebung aufgefordert war. Die formale Allgemeinheit war darin das Kriterium seiner *Maxime*. Diese *Maxime* sollte aber als *Maxime* seiner *Handlung* dienen, und als solche wurde sie über die Innerlichkeit der Reflektion hinaus in das Verhältnis von Individuum und konkreter Gesellschaftsordnung verlegt.

Genau den gleichen Übergang von innen nach außen finden wir nun in der zweiten Formulierung. Er ist schon im Wortlaut „in der eigenen sowohl als auch in jeder anderen Person“ festgelegt. Die nähere Betrachtung der Struktur des „sowohl als auch“ muß uns hierüber aufklären. Zunächst erscheint es bedeutend, daß ich *auch* sittlich handle, indem ich die Menschheit in meiner eigenen Person respektiere. Darin zeigt sich, daß „Menschheit“ hier nicht ein empirisch festgestelltes Merkmal ist, das sich an den Exemplaren der durch es definierten Klasse vorfindet. „Menschheit“ bezeichnet vielmehr eine *Bestimmung*, und deswegen betrachtet die zweite Formulierung zunächst das Verhältnis dieser Bestimmung zur empirischen Natur des Individuums. Unter „Menschheit“ ist nun, wie sich zeigte, das Besondere verstanden, vernünftiges Wesen zu sein. Als solches aber steht das Individuum in einem durch die Form des Sittengesetzes angezeigten Verhältnis zu einer Allgemeinheit¹⁶, einem sittlichen Gemeinwesen. Der Übergang zu anderen Menschen ist auch in dieser Formulierung insofern notwendig, als niemand seiner Bestimmung auch nur nachstreben kann, ohne im Gemeinwesen als Gleichberechtigter mit anderen zusammenzuleben¹⁷.

¹⁶ Dieses Verhältnis des Individuum zur Allgemeinheit der praktischen Vernunft benutzte Kant, um seinen Übergang von den „unnachlässlichen“ zu den „Tugendpflichten“ zu machen. Hierin hat er insofern recht, als das Individuum sich ins Bewußtsein der Freiheit aufgerufen sieht, sich selbst das Gesetz zu geben. Als Gesetz aber muß dieses streng allgemein sein, und die ihm gemäße *Maxime* so, daß sie nichts von der *empirischen Natur des Maximeträgers* aufweist. Diese Allgemeinheit des Gesetzes, das ich mir selbst gebe, ist nun der Ursprung des Bewußtseins von Tugendpflichten, deren Entgegensetzungen als *Maxime* sich zwar nicht, allgemein gedacht, aufheben, jedoch nicht als Prinzip einer Gesetzgebung denken lassen, der jedes Glied des Gemeinwesens *zustimmen könnte*. Im Übergang von den unnachlässlichen zu den Tugendpflichten wandert das Kriterium aus dem Verhältnis des theoretisch Allgemeinen und Besonderen hinüber in das Verhältnis der Zwecke des Individuum und der Gesamtheit, vorgestellt als Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit beider in einem gedachten Gesetze. In diesem Übergange liegt jedoch ein formaler Unterschied, den Kant schärfer hätte kenntlich machen müssen.

¹⁷ Von der Beziehung zwischen eigener „Bestimmung“ und Verhalten anderen gegenüber spricht Polonius im Hamlet folgendermaßen: „This above all - to thy own self be true, and then it follows as the night the day, thou canst not then be false to any man“. Die Analogie der hier verglichenen Verhält-

5.

Die Eigenart der Weise, in der der Mensch in der Welt ist, liegt nach der entwickelten Konzeption des Kategorischen Imperativs darin, daß er als vernünftiges Wesen lebt. Damit ist, etwas prägnanter, die Tatsache gekennzeichnet, daß, wer als Mensch lebt, im Element des Sittengesetzes in sich reflektiert ist. Reine Vernunft ist aber für sich selbst praktisch. Das heißt, daß die bloße Erkenntnis, daß etwa eine bestimmte *Maxime* sich, allgemein gedacht, selbst widerspricht, dadurch, daß die Erkenntnis des Gesetzes zugleich Erfassen der sie bedingenden Freiheit ist, schon als bloße *Erkenntnis* dem Kategorischen Imperativ zu seiner Verbindlichkeit verhilft. Dieses, der Übergang von der Erkenntnis der Freiheit als Bedingung meiner Entscheidung als solcher zur Erkenntnis der Verpflichtung, die *Maxime* so zu wählen, daß Freiheit wenigstens nicht geschädigt wird, dieser Übergang ließ sich (als ein Faktum der Vernunft) nur beschreiben. Als „Faktum der Vernunft“ ist er aber gerade leitend für das Verständnis menschlicher Existenz, das zum Gedanken eines Kategorischen Imperativs führt, und hat darum Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit.

Der Vergleich der beiden Formulierungen des Kategorischen Imperativs zeigte, wie die zweite, als der ersten äquivalent, sie ebenso aber ergänzend, das Verhältnis des Menschen zu der in ihm selbst sich vollziehenden Gedankenbewegung des Sittengesetzes in das Verhältnis des Menschen zur „Menschheit“ in ihm selbst und anderen verlegte. Daß der einzelne und die anderen hier *zugleich* auftreten, läßt das Besondere der sittlichen Handlung erkennen, die, als im menschlichen Zusammenleben aufgehend, nur im Verhältnis zu anderen Raum gewinnt. Dasselbe, nur äußerlicher, trat früher als das Faktum in den Blick, daß nur erst das in der sozialen Ordnung sozusagen objektivierete Vertrauen der Mit-Glieder des Gemeinwesens dem einzelnen (auf der Situations-Seite) die Möglichkeit z. B. des Betruges, Handlungsfreiheit verschafft.

Auf der jetzigen Stufe des Gedankengangs zeigt dies Angewiesensein des einzelnen auf andere seinen Innenaspekt. Dies Angewiesen-Sein ist nur die Kehrseite eines auf sie Angelegt-Seins. Nur im Zusammenleben ist Handeln möglich, und da sich praktische Vernunft auf den Menschen gerade als Handelnden richtet, ist es nur selbstverständlich, daß er in seinem Verhältnis zum Sittengesetz schon den Übergang auf Andere vollzogen hat. Deswegen ist die Verantwortung des Menschen vor sich selbst innerlich ebensosehr die Verantwortung der Glieder der Gemeinschaft vor dieser. Denn: das Maß dieser Verantwortung ist gerade die „Menschheit“ und in dieser ist, wie wir

nisse ist übrigens eine exakte, und zwar folgt bei beiden das eine auf das andere, aber in wechselnder Führung, und κατὰ τὸν λόγον ist eins nicht ohne das andere zu erfassen.

sahen, das Verhältnis zum Mitmenschen notwendig vorausgesetzt. Nach dieser Auffassung heißt Handeln überhaupt im Umgang mit Personen etwas verwirklichen, *sittliches* Handeln, als die Realisierung seiner transzendentalen Bedingung, heißt dagegen: an der Verwirklichung von Freiheit und Freizügigkeit des Zusammenlebens mitzuwirken. Und diese Mitwirkung ist nur als eine solche möglich, die jene in allem sittlich relevanten Handlungen vorausgesetzte Tendenz des anderen, Persönlichkeit zu sein, in der eigenen Aktion aufnimmt und fördert, oder wenigstens nicht behindert.

Die den Menschen als solche charakterisierende Handlung, die sittliche, zeigt also hiernach alle die Momente, die wir bisher durchgegangen sind. Sie ist dieses das Wirklich-Sein ihres Ursprungs Betreibende, und als solche ist sie, als auf Freiheit gerichtet, *sittliche* Handlung; als *Handlung* aber geht sie mit Personen um, deren gleichlaufende Orientierung sie voraussetzt. Darum hat sie schon als Handlung den Akzent des Mit-Wirkens. Daß aber der Mensch Sittliches eben nur in der *Handlung* realisieren kann, hat seinen Grund darin, daß für ihn Freiheit nur im menschlichen Zusammenleben möglich ist.

Darin liegt nun freilich eine besondere Auffassung der Weise, in der der Mensch, als ein sittliches Wesen, in der Welt ist: Nach der Konzeption, die im Gedanken eines Kategorischen Imperativs eben nur sichtbar wird, liegt das *Wesen* des Menschen in seiner *Bestimmung*, die sich als das Bewußtsein der Pflicht, Persönlichkeit zu sein, aktualisiert. Diese Bestimmung läßt ihn erst als in der Welt Tätigen und im Umgang mit anderen an der Realisierung der Bedingung seiner Verantwortung Wirkenden zu *seinem Begriff* gelangen. Und dies Letzte muß in jenem ehrwürdigen Doppelsinn verstanden sein, daß er sittlich handelnd erst erkennt, wozu er da ist, und gleichzeitig das Seine tut, in einem Sinne, den wir versucht haben anzugeben, das zu werden, was er schon im Anfang war.

DIE PHILOSOPHIE SCHELLINGS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR UNSERE ZEIT

VON BÉLA FREIHERR V. BRANDENSTEIN

Weder die Geschichte der Natur noch die des menschlichen Geistes geht gleichmäßig: Perioden relativen Stillstands und großen, revolutionären Aufschwungs wechseln in ihr ab, und freilich gibt es dann auch nicht nur einen neuen Aufschwung vorbereitende, sondern auch endgültige Verfallszeiten. Große Aufschwungsperioden des menschlichen Geistes treffen wir z. B. im 6., 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert in Hellas, dann zur Zeit der Entstehung und Ausbreitung des Christentums im Mittelmeerraum, im 12. und 13., dann im 15. und 16. Jahrhundert in Europa. Eine solche Zeit sind auch die hundert Jahre 1750–1850 und ganz besonders die fünfzig Jahre 1780–1830 in Deutschland: in diesem geistig sprühenden halben Jahrhundert drängen sich Klassik und Romantik in der Dichtung, die großen Musiker in Österreich, Kants Kritiken und die Hauptwerke der drei großen Idealisten sowie auch Schopenhauers im deutschen Geistesleben zusammen; 1781 erscheint die *Kritik der reinen Vernunft* und 1831 stirbt Hegel, 1832 der alles Wesentliche dieser Zeit miterlebende und knapp überlebende Goethe, während Beethoven schon seit einigen Jahren tot war. In diese Zeit eines ungeheuren geistigen Feuerwerks im guten, hohen Wert und Dauerhaftigkeit verbürgenden, manchmal auch im etwas zweifelhaften Sinne, fällt der fast kometen- oder gar raketenhafte Aufstieg der vielleicht berückendsten, wenn auch keineswegs der solidesten Gestalt dieser Glanzperiode, Friedrich Wilhelm Josef Schellings. Geboren am 21. Januar 1775 in Leonberg im württembergischen Schwabenland, aus einer Pastorenfamilie, wird er schon 1790 Zögling des Tübinger Stifts und schließt da seine für das deutsche Geistesleben alsbald recht bedeutsam werdende Freundschaft mit Hölderlin und dem um fünf Jahre älteren Hegel. Er studiert außer Theologie noch Philologie und Philosophie, 1796–97 in Leipzig auch Mathematik und Naturwissenschaften und betätigt sich als Hofmeister, kommt aber schon 1798 auf den Einfluß Goethes als außerordentlicher Professor nach Jena und liest da neben und dann nach Fichte mit großem Erfolg. In dieser Zeit ist er auch als Schriftsteller keineswegs mehr unbekannt, sondern bereits mit mehreren Schriften hervorgetreten. Eine Erstlingsschrift des Achtzehnjährigen *Über Mythen* (1793), gut und reif gefaßt, bezeugt bereits sein durchaus im Geiste der Romantik lebendes Interesse, dem

er sein Leben lang, bei allen Wandlungen treu bleibt, wie sein Alterswerk beweist. Die Unterscheidung von historischen und philosophischen Mythen, die er hier unter anderem trifft, ist auch heute als wertvoll und haltbar anzusehn.

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794) erschienen 1795, lehnt sich noch an Fichtes Ichphilosophie stark an. Diese Anlehnung besteht auch in der Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795). Hier dehnt sich die Perspektive bereits weit aus: extremer Dogmatismus und Kritizismus, Spinoza und Reinhold einerseits, Kant und Fichte andererseits werden gegenübergestellt, die später besonders bei Hegel so wichtig werdende und schon in der Kategorienlehre Kants angedeutet gewesene dialektische Methode Thesis-Antithesis-Synthesis erscheint in grundsätzlicher Form. Das Programm eines neuen Pantheismus wird entwickelt und übt eben wieder auch auf Hegel eine bedeutende Wirkung aus. Das Ich (Gott) enthält alles Sein, alles was ist, ist im Ich, in diesem ἐν καὶ πᾶν, das unwandelbar und übersinnlich ist. Das unendliche Ich, dem kein Objekt gegenübersteht, hat weder Bewußtsein noch Persönlichkeit und ist nur durch innere, intellektuelle Anschauung erfassbar: diese sehr persönliche Methode zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit mystischen Auffassungsweisen, mit der modernen „Intuition“ und auch mit der Wesensschau der Phänomenologie in unserer Zeit, ja schon mit Platons Ideenschau, und wird später von Hegel als dunkel und unwissenschaftlich angegriffen. Das Ziel allen Strebens des Individuums soll die unendliche Ausdehnung und damit die Aufhebung seiner Persönlichkeit sein: dazu muß es unsterblich sein. Es ist recht lehrreich, diese Unsterblichkeitsauffassung, die auf eine Persönlichkeitsaufhebung in der unendlichen Bereicherung und Seinserweiterung abzielt, mit dem Unsterblichkeitspostulat Kants zu vergleichen, das die Unsterblichkeit zur Möglichkeit der nur in endloser Annäherung verwirklichtbaren persönlichen Moralität verlangt: hier strengster rigoristischer Moralismus in klassisch-personalistischer Einfachheit und Konzentration, dort romantisches Persönlichkeitszerfließen in einem geistig schwelgerischen Allumfassen. Verständlicherweise gab es in der – wie fast immer – sehr geschickten Schellingschen Fassung dieses grundlegenden menschlichen und Seinsproblems auch für Goethe sehr sympathische Gedanken; und vielleicht ist es nicht ungerecht und ungerechtfertigt, sich zu fragen, ob und wie weit der sehr kluge und anscheinlich nicht ganz berechnungsfreie, sondern die geistigen Machtsituationen wohl sehende und berücksichtigende junge Schelling solche „Sympathien“ bei seinen Fassungen mit vor Augen gehalten hat. Jedenfalls bedeutet aber diese geniale Jugendschrift im Grunde den philosophischen Aufgang der Romantik.

Es ist nur selbstverständlich, daß der junge Schelling sich alsbald in die philosophischen Diskussionen seiner Zeit einmischt. Die

Hauptdiskussionen drehen sich freilich um Kant, der selbst aber für die jüngeren Generationen schon immer mehr zum verehrungswürdigen, doch keineswegs in allem befolgten Altmeister wird: und da ist es wieder bezeichnend, daß Schelling, der in diese Diskussionen in einem Fichte nahestehenden Sinne eingreift, sich nicht so sehr wie dieser offen gegen Kant selbst, sondern eher gegen die Kantianer wendet. Dabei stellt er die Verwandtschaft seiner Auffassung mit jener Fichtes klar heraus, so daß auch dieser seine Berufung nach Jena fördert.

Nun entfaltet sich in einer schnellen Folge wichtiger Schriften Schellings eigene, originale Weltanschauung immer deutlicher. Bereits in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) wird die Natur als sichtbarer Geist, der Geist als unsichtbare Natur gefaßt. Damit stehen wir bereits am Ursprung der Identitätslehre und bei dem Geltendwerden einer für die Schellingsche Weltanschauung grundwesentlichen Seinsstruktur, der Organität. Von da bis zu der modernen Lebensphilosophie und Bergson ziehen sich direkte, wenn auch nicht immer offenbare und wohlbeachtete Fäden. In gleicher Richtung wirkt sich seine Schrift *Von der Weltseele* (1798) aus: sie enthält ja eine Grundlegung der Lebensphilosophie mit der Betonung des *Lebens* als des Wesens der Dinge und der Weltseele als Weltengrunds.

Im Jahre 1800 erscheint dann als das Werk des immer erst fünf- undzwanzigjährigen, doch schon berühmten philosophischen Schriftstellers und Professors das *System des transzendentalen Idealismus*. Schelling unterscheidet hier zwei Pole des Seins: den objektiv-realen und den subjektiv-idealen; jener erscheint in der Natur, dieser im Geist, in der Intelligenz. Die tote Natur ist unreife Intelligenz; ihren Endzweck in der Selbstreflexion erreicht die Natur als Entfaltung der Weltseele im Menschen. Alle Teile der Philosophie entfalten sich in Kontinuität und in ihrer historischen Entfaltung zeigt die Philosophie die fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins. Für die so fortschreitende Entfaltung des Wissens bildet das Empirische nur Denkmal und Dokument. Leicht ersichtlich wird das Wesen all dieser genialen Grundlehren Schellings von Hegel aufgegriffen und in eiserner Konsequenz mit schrecklicher Großartigkeit zur Lehre von der Entwicklung des Geistes im Fortgang der dialektischen Selbstentfaltung des Begriffs oder des Wissens ausgebildet. Wie führt nun Schelling die wesentlichen Hauptmomente der eben skizzierten Seinsanschauung aus? Er geht von der Bedeutung des Wissens als Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven aus. Das Objektive ist die Natur, das Subjektive ist das Ich oder die Intelligenz. Jene wird in der Naturphilosophie, diese in der Transzendentalphilosophie erfaßt. Der Transzendentalphilosoph geht von dem für ihn unmittelbar gewissen Satz „ich bin“ aus; dieser ist für ihn identisch mit dem Satze „es gibt Dinge außer uns“; mit dieser Gleichsetzung sucht Schel-

lings Identitätsphilosophie den im Satze „ich bin“ drohenden Gefahren des Solipsismus von vornherein auszuweichen und hat die wichtigsten Grundrequisiten für seine folgenden geistvollen Begriffszaubereien bereitgestellt. Die Transzendentalphilosophie gliedert sich in die theoretische Philosophie, die praktische Philosophie und die Philosophie der Kunst. Mit dieser Einteilung, die den Hauptzweigen des Geisteslebens durchaus entspricht, wird eigentlich nur die in den drei Kritiken Kants sich offenbarende Grundeinteilung weiter ausgeführt; und dabei zeigt sich klar, daß Schellings Befähigung weitaus zühöchst im Gebiete der Kunstphilosophie liegt: da bietet er seine originalsten und wertvollsten Gedanken. In der Philosophie der Kunst wird auch die Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie versucht. Wieder erscheint die intellektuelle Anschauung als Organ der Philosophie: sie wird bestimmt als der innere Sinn, der sich – im Gegensatz zum Kunstschaffen – nach innen richtet und das Unbewußte da unmittelbar reflektiert, bewußt macht; in dieser Bestimmung zeigt sich die schon erwähnte zweifellose Verwandtschaft der intellektuellen Anschauung Schellings mit der „Intuition“ bei Bergson und anderen neueren Philosophen. Hier gelangt die Identität des Bewußten und des Bewußtlosen im Ich bei Bewußtsein dieser Identität zur vollen Geltung; das Produkt dieser Anschauung (des Ich) grenzt einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt. Der Grundcharakter des Kunstwerks zeigt eine bewußtlose Unendlichkeit, eine Synthesis von Natur und Freiheit. In der Philosophie der Kunst gibt Schelling, wie vorhin betont, wohl sein Wertvollstes: sein Symbolbegriff (Kunstwerk = Sinnbild = ein individuelles Bild mit naturgemäß dazugehörigem höherem bzw. allgemeinerem Sinn) ist durchaus gut und haltbar, seine identifizierende Gegenüberstellung der Götter (des Polytheismus) auf der realen und der Ideen (Platons) auf der idealen Seinsseite ist ein sehr interessanter und perspektivenreicher Gedanke; und das sind nur zwei Beispiele, aus einer Unzahl von genialen Einfällen und Aspekten der Kunstphilosophie herausgegriffen.

Nun hat sich Schelling gefunden und entwickelt seine Grundlehren weiter. Sein Leben erreicht ebenfalls seine glanzvolle – manchmal allerdings nicht ganz unbedenklich schillernde – Entfaltung in einem weitgespannten Lebensbogen. 1803 heiratet er die geschiedene Frau August Wilhelm Schlegels, für die er schwärmt, und die ihn zwar nicht zu beflügeln braucht, doch geistig stark anregt; sie stirbt aber schon 1809. Im Jahre 1812 heiratet er wieder. 1803 ist er Professor in Würzburg, 1806 Mitglied, später Sekretär der Münchener Akademie, 1820–26 Professor in Erlangen, von 1827 in München. 1841 wird er als Retter vor dem Pantheismus der Hegelianer nach Berlin berufen und dort gleichsam wie ein philosophischer Prophet und Erzbischof mit überschwenglichen Ehrungen eingeführt. Damit kann aber auch der Beginn der Altersperiode des nunmehr

Sechundssechzigjährigen, der Fichte und Hegel bereits lange überlebt hat, angesetzt werden. Diese Altersperiode ist, wenn man ihre philosophische Bedeutung näher betrachtet, keineswegs überraschend neu, sondern schon längstens vorbereitet und eigentlich der recht konsequente Abschluß einer gar nicht so launig schwankenden Geistesentwicklung, wie sie gelegentlich von Beurteilern Schellings behauptet wird. Denken wir doch nur an seine eingangs erwähnte Jugendschrift *Über Mythen*. Aus dem Jahre 1813 stammt dann eine namhafte Schrift: *Die Weltalter*. Darin unterscheidet er bereits drei göttliche Potenzen, sowie notwendige Natur und freien Willen in Gott. Eine Beilage zu dieser Schrift bildet *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815): da begegnen wir dem klaren Übergang zu einer theologisch-theosophischen Spekulation und – nach der Jugendschrift – der Rückkehr zur Mythologie. Die Schrift ist sehr anregend, mutet auch heute noch recht modern an und verlockt geradezu, ihren Verwandtschaften mit und etwaigen unmittelbaren Auswirkungen auf Arbeiten Nietzsches, Bachofens, Klages' bis zur neuesten Mythenforschung, etwa bei Jung und Kerényi, nachzugehen. Schließlich können wir uns auch an die erwähnte Götterlehre in der Kunstphilosophie erinnern.

Nach diesen Vorgängen ist es gar nicht überraschend, daß das abschließende Doppelwerk des alten Schelling, wie die Titel anzeigen, die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* behandelt. Die Mythologie ist, so sagt Schelling, zuerst im allgemeinen Götterlehre, Polytheismus, weiter Göttergeschichte, Theogonie. Damit offenbart sich die Mythologie als „auseinander gegangener Monotheismus“. Warum? Wie entstanden Völker? Diese Frage hängt zweifellos auch mit jener zusammen: wie entstanden Götter? Die Mythologie entsteht durch einen (in Ansehung des Bewußtseins) *notwendigen Prozeß*, dessen Ursprung sich ins Übergeschichtliche verliert. In der Mythologie *als solcher* ist Wahrheit, insofern sie Prozeß, sukzessiver Polytheismus ist. Dieser Prozeß wurzelt tief im Grunde des Seins. Die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie. Diese steht in Verbindung mit der Philosophie der Geschichte: wenn wir Geschichte im weitesten Sinne verstehen, dann bildet die Philosophie der Mythologie den ersten – man kann sagen, den vorgeschichtlich-geschichtlichen – Teil der Philosophie der Geschichte. Außer mit der Philosophie der Geschichte ist die Philosophie der Mythologie auch mit der Philosophie der Kunst und besonders mit der Philosophie der Religion verbunden: Schelling sieht ja in der Mythologie die sich natürlich erzeugende oder einfach die natürliche Religion und unterscheidet nun – im Einklang mit den drei göttlichen Potenzen – die natürliche, die geoffenbarte und die philosophische Religion.

Der Prozeß der Religionsentfaltung geht vom Monotheismus aus, der – wie Schelling in dieser Feststellung mit der modernen ethno-

logischen Lehre des Urmonotheismus übereinstimmend, in der Begründung freilich weit abweichend behauptet – menschlich-natürlich ist; und erst aus den in diesem ursprünglichen, doch bei Schelling im Grunde überhistorisch zu verstehenden Monotheismus vorhandenen Elementen erfolgt der geschichtliche Fortgang, das „Auseinandergehen“ zum und im theogonischen Prozeß. Gott, wenn er wirklich ist, *kann* nur als der All-Einige sein: und zwar ist er in drei Potenzen, die schließlich zu drei Personen aufklaren. Diese drei göttlichen Potenzen sieht nun Schelling unter verschiedensten Bestimmungen und Gestalten: so sind sie z. B. in Gott *erstens* das Unbegrenzte, Unbestimmte, bloße *potentia essendi*, *zweitens* das Begrenzende, Bestimmende, *actus essendi*, und *drittens* die sich selbst begreifende, sich selbst bestimmende Substanz, als welche sich nur der Geist darstellt. Aus der Entfaltung dieser göttlichen Potenzen bzw. aus ihrem Erscheinen im natürlichen religiösen Bewußtsein ist auch die Mythologie zu verstehen: diese – d. h. das ursprüngliche religiöse Mythenweben, nicht die heutige Wissenschaft darüber, die ja auch Mythologie heißen kann – war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menschen, sondern sie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen; es sind die ursprünglichen, die *an sich* theogonischen Kräfte, deren Streit im menschlichen Bewußtsein die mythologischen Vorstellungen erzeugt.

Ogleich die Prinzipien, welche der Mythologie zugrunde liegen und sie erklären, im allgemeinen, d. h. bloß natürlich betrachtet, *auch* Prinzipien der geoffenbarten Religion sein müssen – schon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachsenden) und die geoffenbarte Religion beide *Religionen* sind –, so muß doch *der* große Unterschied beider erkannt werden, daß die Vorstellungen der Mythologie Erzeugnisse eines *notwendigen* Prozesses sind, einer Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseins, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache außer dem Bewußtsein einen weiteren Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen *Actus* außer dem Bewußtsein und ein Verhältnis voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht notwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein gibt oder gegeben hat. Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Prozeß und innere Geschichte. Im Prozeß ist bloße Notwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann also nur sein, teils die Betrachtung überhaupt auf *diesen* über allem notwendigen Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede sein kann, zu erheben; teils kann die Absicht einer Philosophie der Offenbarung nur sein, jenen *Entschluß*, der der eigentliche Gegenstand und insofern auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen (da er ja *frei*

ist), wohl aber – nur das hält Schelling für möglich – *nachdem* er da ist, teils überhaupt, teils in seiner Ausführung begreiflich zu machen. Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anderes, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Prinzipien zurückführen, die ihr schon von andern Seiten bekannt und gegeben sind. Nun folgt die Darstellung der „philosophischen Religion des Christentums“, eine nicht ohne Tiefsinn entwickelte neugnostische Lehre der Christologie, der Trinitologie, der Kirchengeschichte, mit Prinzipien der Apostel Petrus, Paulus (Jakobus) und Johannes (wieder potenziert).

Die mit so hochgespannten Erwartungen eingeleitete Berliner Tätigkeit Schellings endete sowohl von seiner Seite wie auch von der des akademischen Publikums mit Enttäuschung. Seine Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung wurden ohne seine Erlaubnis aus Nachschriften und mit kritischen Bemerkungen versehen herausgegeben: als das Gericht ihm dagegen keinen Schutz und keine Genugtuung gewährte, stellte er seine Vorlesungen alsbald ein und zog sich in das ostschweizerische Bad Ragaz zurück. Dort starb er am 20. August 1854.

Worauf läßt sich dieser Mißerfolg des alten Schelling nach einem langen, mit glänzenden Erfolgen gefüllten Leben zurückführen? Gewiß hatten schon die Umstände seiner Berufung und Einführung verständlicherweise manche Mißgünstige und Gegner, von vornherein unfreundlich gesinnte Kritiker, besonders auch aus den Kreisen der Hegelianer, auf den Plan gerufen; die vorhin erwähnte Veröffentlichungsaffäre weist klar auf eine ziemlich verdichtete Gegnerschaft hin. Wir müssen aber auch weiter blicken. Zehn Jahre nach Hegels Tod hatten die zur Zeit seines Todes so mächtig gewesenen Burgmauern der „Hegelei“ schon manche Sprünge und sie wären auch ohne Schelling eingestürzt, wie sie ja auch eingestürzt sind, ohne von Schelling gestürzt worden zu sein. In den vierziger Jahren ging bereits, in Deutschland zum Teil auch als starke Reaktionsströmung auf die unglaublich gewordenen Überschwenglichkeiten eben der Romantik und der idealistischen Philosophie, die wesentlich empiristisch eingestellte Strömung des Positivismus, die sich keineswegs nur auf die Philosophie Comtes beschränkt und alsbald in einen nur zu dogmatisch eingestellten materialistischen Naturalismus versteifen sollte, wirkungsvoll auf: und diesem Zeitgeist entsprach die gnostische Spätromantik des alten Schelling natürlich ebensowenig, wenn nicht noch weniger, als die immerhin noch von mehreren kräftigen jüngeren Denkern getragene Hegelei; und der alte Schelling war trotz manchen tief-sinnigen und beachtenswerten Gedanken seiner Spätphilosophie keineswegs mehr jenes suggestive Genie, das den mächtig aufgehenden gegensätzlichen Zeitgeist auch allein hätte eindämmen

und überwinden können. Daß seine Vorlesungen bei weitem nicht mehr die Wirksamkeit seiner berühmten Jugendvorlesungen hatten, dafür haben wir einen klassischen Zeugen, einen Denker, der der Hegelei als einer ihn trotz aller Gegensätzlichkeit bedrohenden inneren Gefahr scharf gegenüberstand und der, vielleicht um ihr nicht, wie in seinem späteren, weitgehend „hegelisierenden“ Stil zu erliegen, alle Heilungen gegen sie suchte und versuchte und sich daher als extremen Gegenpol und nicht etwa – was er in Wahrheit in bedeutendem Maße war – als größten Ergänzer Hegels fühlte: Kierkegaard. Er suchte anscheinlich – wie wohl so mancher andere – auch bei Schelling Gegenwehr und Hilfe und betrat seinen Hörsaal ebenfalls mit großen Erwartungen: seine Enttäuschung spiegelt sich in einem am 27. Februar 1842 seinem Bruder aus Berlin geschriebenen Briefe deutlich wider. Er schreibt darin: „Schelling faselt ganz unerträglich ... In Berlin habe ich somit nichts mehr zu tun. Meine Zeit erlaubt mir nicht, tropfenweise einzunehmen, wofür ich meinen Mund kaum öffnete, es auf einmal herunterzuschlucken. Ich bin viel zu alt, Vorlesungen zu hören, wie auch Schelling viel zu alt ist, solche zu halten. Seine ganze Lehre von den Potenzen verrät die größte Impotenz.“ Nun ist ja Kierkegaard nicht weniger genial als Schelling und nicht nur ist er ihm in der Tiefe seiner wesentlich biblischen und zutiefst persönlichen Christlichkeit weit überlegen, sondern er steht damit auch zu den gnostischen Spekulationen Schellings im extremen Gegensatz: seine Kritik aber wäre in unverständlichem Maße ungerecht, wenn die Vorlesungen Schellings nicht tatsächlich enttäuschend gewesen wären. Der Glanz der persönlichen Wirkung war eben im Erlöschen oder auch schon erloschen; der ganze Verlauf der Berliner Periode stimmt mit diesem Urteil überein.

Mit dieser flüchtigen Skizzierung einiger wichtigster Grundgedanken des an Ideen so sprühend reichen Schelling habe ich in der Tat bloß den Zweck verfolgt, die heute zu Unrecht verblassende Erinnerung an die philosophischen Lehren des vor hundert Jahren Verstorbenen ein wenig wachrufen zu helfen. Schon eine dürftige Übersicht konnte wohl beweisen, daß diese Philosophie der Erinnerung wert ist. Worin können wir ihre Bedeutung für unsere Zeit erblicken? Auch da möchte ich nur einige Gesichtspunkte hervorheben.

In der näheren Vergangenheit, d. h. schon allerdings um die und nach der Jahrhundertwende, war es vor allem die Lebensphilosophie sowohl in Deutschland als auch besonders im Denken Bergsons in Frankreich, worin nicht nur Anklänge an Grundgedanken Schellings, sondern auch teils mittelbare, teils unmittelbare Beeinflussungen durch diese, bei Bergson anscheinlich durch Ravaisson vermittelt, erschienen: ich möchte da nochmals an den eigenartigen Panvitalismus, an die starke Betonung des Unbewußten, an den Intuitionismus und teilweisen Irrationalismus erinnern, die Schel-

ling und die neuere Lebensphilosophie gemeinsam haben. Auch die moderne Mythenforschung und besonders die neumythologische Weltanschauung namhafter Denker der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart sind mit Schellingschen Grundideen verwandt und von diesen auch befruchtet worden. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß Schellings Vorlesungen und Schriften immerhin jahrzehntelang auf weite geistige Kreise stark gewirkt haben; und diese Wirkung hat sich keineswegs ins Nichts verflüchtigt, wenn auch mit der Zeit das Bewußtsein von ihrer Quelle weitgehend geschwunden war.

Worin kann uns Schelling heute Mahner und Lehrmeister sein? Zunächst in einer entscheidenden Einsicht, die zwar den ontologischen Idealismus im allgemeinen kennzeichnet und daher in manchen Zügen schon bei Fichte, in anderen allerdings etwa bei den noch kaum als Idealisten bezeichnenbaren Denkern Vico und Herder zur Geltung kommt und in letzten Grundlagen größte antike Vertreter, z. B. Parmenides und Platon, hat, doch zu entscheidender Entwicklung eben bei Schelling gelangt und dann auf den Einfluß seiner genialen Initiative von Hegel mit schroffster Gewalt und beinahe mechanisch anmutender Zwangsregelung bis ins Letzte geltend zu machen versucht wird. Das ist die grundlegende Einsicht, daß im ganzen Sein, ja daß gewissermaßen *das* ganze Sein Sinn ist und daß daher auch in der Geschichte trotz und über und hinter dem vielen Zufall, der vielen Willkür sich ein tieferer Sinn entfaltet und dem Sinnverständigen auch offenbart. Diese Einsicht Schellings ist nicht nur genial, sondern weist auch echten Tiefsinn, der ja nach der griechischen so ganz besonders der deutschen Philosophie eigen ist. Eine der größten Tugenden des deutschen Geistes überhaupt ist der Tiefsinn, d. h. nicht nur der Sinn für, sondern eben auch das Sinnen nach Tiefe, und einer seiner größten Werte ist das häufige Erreichen wahrer Tiefe: seine damit verbundene Gefährdung aber ist ein manchmal fast magischer Hang nach dem Dunkel, in dem der Deutsche vielfach Tiefe sieht. Darin steckt aber ein Irrtum: denn die Urtiefe ist Urklarheit und nicht Urdunkel, und wenn wir ein schwaches sinnliches Symbol für solche Tiefe suchen, dann ist es das tiefe, blaue, sonnendurchstrahlte Himmelsmeer und nicht der zwar ahnungs- und geheimnisvolle, doch in Wahrheit keine Tiefe, bloß das gemeinhin Sichtbare verbergende und verdunkelnde Nebel; auch in der Nacht ist die tiefklare Sternennacht tiefer als die wolkenverhangene: und Platon hat recht, wenn er die Urseinstiefe der Sonne vergleicht, in deren Tiefe nicht das Dunkel, sondern gerade die strahlende Klarheit unsere Kraft übersteigt. Das läßt sich philosophisch direkt belegen: die nur selbstbestimmten Ur- und Grundbestimmungen des Seins sind an sich ganz klar, durch- und durchsichtig und nur wir vermögen ihre einfache Fülle nie erschöpfend zu erfassen; und je mehr wir in sie erfassend eindringen, um so mehr eröffnet sich ihre

urklare Tiefe. Das sieht ja nun auch Schelling nicht mehr zurecht: der „dunkle Urgrund“ spielt auch in seinem Unbewußten eine nicht unbedenkliche Rolle. Er wird aber bei ihm durch den Sinn und das Bewußte gleichsam überwunden; wo er aber, wie bei so manchen modernen, auch existenzphilosophischen Vertretern des im Grunde sinnlosen Seins – sie sind mit Sartre auch in das heutige französische Denken wirkungsvoll eingezogen – Sieger wird, dort bleibt am Ende nur das Dunkel zurück und höchstens ein Schein der Tiefe, der aber schließlich auch zerfließt. Gegen solche moderne Meister des Sinn-losen und Erben mehr des Dunkels als der Tiefe kann und soll der doch vor allem geniale Sinnseher Schelling als großer Anreger zu einem wieder erwachenden und sich vertiefenden Sinnverständnis hochgehalten werden.

Abschließend möchte ich noch einen Wesenszug seiner Philosophie hervorheben, der in einer Hinsicht, die besonders von der Philosophie der nächsten Zukunft beachtet werden sollte, richtungsweisend sein kann. Trotz bestimmter idealistisch nennbarer Komponenten im Denken etwa von Descartes, Geulincx, Malebranche, Leibniz, Berkeley herrschte vor Kant erkenntnistheoretisch und ontologisch der Realismus und erst Kant stellte ihm, nicht unvorbereitet, doch trotzdem in entscheidender Weise, mit seiner „kopernikanischen“ Wendung den erkenntnistheoretischen Idealismus entgegen. Wie sehr aber auch er sich noch dem ontologischen Realismus verbunden fühlte und diesem in durchaus gesunder Weise auch verbunden war, beweist seine Stellungnahme gegen den nunmehr totalen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Idealismus Fichtes, und auch dessen scharfer, im Wesen die Inkonsequenz des Meisters rügender Angriff gegen ihn. Wenn wir gar die eigenartige Widerlegung des Idealismus Descartes' und Berkeleys in der *Kritik der reinen Vernunft* genau betrachten und nicht irgendwie gezwungen zu erklären suchen, läßt sich diese wohl kaum auch nur mit den Prinzipien des erkenntnistheoretischen, des transzendentalen Idealismus vereinbaren, sondern stellt doch irgendwie den Wiedereinbruch auch erkenntnistheoretisch realistischer Momente in die ja keineswegs einheitlich und widerspruchsfrei durchgebildete *Kritik der reinen Vernunft* dar. Wie dem auch sei, bricht mit Kant der erkenntnistheoretische und mit Fichte auch der ontologische Idealismus entscheidend durch. Und Schelling ist es, der in seiner Identitätsphilosophie mit vollem Bewußtsein und grundsätzlich sowohl den einseitigen Realismus als auch den einseitigen Idealismus zu überwinden, indem er beide und damit die Prinzipien des Subjektiven und des Objektiven, des Idealen und des Realen innig zu verbinden sucht: er tut es aber trotz dieser Innigkeit der Verbindung doch noch zu äußerlich, er verbindet sie zu eins und weiß sie noch nicht voll in eins zu begreifen. Hegel hat das letztere bewußt und in größtem Ausmaß versucht und dabei das gesamte Sein als eine erst nur logisch, dann auch zeitlich sukzessive Sinn-

entfaltung aufgefaßt. Indem er aber darin allen Sinn als in Entfaltung begriffen ansah und im ganzen Prozeß die Entfaltung des Geistes als wesentlich Wissens oder Begriffs erblickte, hat er den Ursinn – auch schon durch die fortgesetzte Verbindung mit dem Negativen – verfehlt und den Sinn überhaupt weitgehend entstellt und einseitig verzerrt, auch bei aller Verwahrung vermenschlicht, dem ganzen Prozeß überhaupt doch wieder auch einen einseitig idealistischen und dabei – trotz einem in manchen Einzelheiten überraschend zur Geltung gelangenden tiefen Wirklichkeitssinn – eigentümlich schemenhaften Charakter verliehen. Da ist die Schellingsche Verbindung trotz ihrer geringeren Wesentlichkeit doch lebensvoller und ausgeglichener. Die Lösung dieses Seinsgrundproblems ist somit über Schelling hinausgehend, doch nicht in der Richtung Hegels zu suchen. Aber auch nicht etwa so, daß wir die Subjekt-Objekt-Relation, wie z. B. Jaspers, im Ursprung aufheben und eine davor liegende wesentlich dunkle Einheit, in der also Subjekt und Objekt noch ununterschieden sind, annehmen. Diese Annahme entstammt aus mangelhafter phänomenologischer und ontologischer Durchdachtheit: denn bei genügender Analyse der Subjekt-Objekt-Relation zeigt sich klar, daß diese keineswegs eine Korrelation zwei gleicher und gleichursprünglicher Faktoren ist, sondern daß wohl jedes Objekt ein Subjekt, aber nicht jedes Subjekt ein Objekt voraussetzt, und daß das mit dem Ursinn identische Ursein Ur- und Nursubjekt – somit auch rein urpersönliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein ohne jedes Dunkel – ist, von dem jedes Objekt einseitig bestimmt, d. h. es nicht widerbestimmend, abhängt. Das geht aus der genügend tiefen, d. h. bis zu den ersten Seinsbestimmungen zurückgehenden ontologischen und kategorialen Seinsgrunderschließung klar hervor. Dem entspricht auch die Lösung jenes Problems, das sich aus dem Offenbarwerden der Einseitigkeit sowohl eines bloßen Realismus wie auch eines bloßen Idealismus stellt. Das Wahrnehmungserlebnis und das Erlebnis unseres Wirkens auf eine „Außenwelt“ sind die Grundstützen des Realismus. Sowie nun der Wahrnehmungsgegenstand bei fortschreitender erkenntnistheoretischer Analyse zunehmend in eine Bildvorstellung aufgehoben, zugleich allwärts der Sinn des erlebten Seins und die allseitige Aktivität auch der Auffassung bewußt wird, das Erlebnis des Wirkens auf die Außenwelt aber in der Beachtung des ohnehin theoretisch eingestellten und von den eben erwähnten erkenntnistheoretischen Entdeckungen faszinierten Denkers zurücktritt oder die Außenwelt als solche vor dem Herrschaftsanspruch des überschwenglich selbstbewußt werdenden Philosophen an Gewicht verliert, gelangt der Idealismus in den Vordergrund. Gerade aber das tiefere Eindringen in den „Sinn des Seins“, die Erkenntnis dessen, daß dieser im letzten Grunde übermenschlich und weitgehend vormenschlich, aber auch „grundmenschlich“ ist, weil eben das Sein überhaupt Sinn und jedes Sein

im Wesen sinnhaft ist, dieses tiefere Eindringen und diese Erkenntnisse heben den einseitigen Idealismus wieder auf und geben einem im Grunde einfach einheitlichen Standpunkt, der sowohl über den einseitigen Realismus wie auch über den einseitigen Idealismus hinaus ist und etwa Idealrealismus oder Subjektivobjektivismus genannt werden kann, recht. Zu seiner vollen Entfaltung kann Schelling, wie erkannt, wertvolle prinzipielle Anregungen geben, obwohl er ihn keineswegs erreicht und sein Wesen auch nicht eigentlich angenähert, geschweige denn erfaßt hat.

Solche Entfaltung läßt sich freilich nur vorstellen, wenn wieder die große Zeit des Geistes kommt, wenn nach der unheimlichen Resignation und Stagnation und weitgehenden Sterilität des Geisteslebens im Dezennium nach dem letzten Kriege der Geist unserer Zeit wieder *sprüht*, als tröstliches Zeichen der Gnade, ja auch zwar nicht ihres vollen menschlichen Verdientseins, das unmöglich ist, doch der Tatsache, daß die Kinder unserer Zeit ihrer nicht ganz unwürdig geworden sind.

HERMANN COHEN ALS PHILOSOPH UND PUBLIZIST

VON JULIUS EBBINGHAUS

Die Anregung zu einem Studium der Person und der Lebensarbeit von Hermann Cohen ist von außen an mich herangetreten. Es handelte sich um die Herstellung einer kurzen Biographie Cohens für die Neue Deutsche Biographie, die von der bayrischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Die dadurch gegebene Nötigung, mir den Zusammenhang der Gedanken Cohens zu verdeutlichen, ließ in mir den Wunsch wach werden, das Ergebnis dieser Verdeutlichung etwas ausführlicher darzulegen, als es in dem von der Akademie abgesteckten Rahmen möglich war. Die Beobachtung drängte sich auf, daß die Bilanz der „Marburger Schule“ eigentlich nirgends punctum contra punctum gezogen worden ist. Die Sache hat sich in den 20er Jahren allmählich verlaufen, ohne daß man einen anderen *letzten* Grund dafür herausfinden könnte als eben den, daß sie den die Nachkriegszeit beherrschenden Kräften nicht mehr gemäß war. Man kam „irgendwie“ damit nicht durch, der eine aus dem Grunde nicht, der andere aus jenem. Ob es sich bei Cohen etwa um einen im Prinzip verkehrten Grundansatz handele und worin dann diese Verkehrtheit bestünde, finde ich nirgends ausgemacht. Und doch scheint dieses dasjenige Interesse zu sein, das der Philosoph zuerst und zuoberst für sich und andere befriedigen muß. Tut er es nicht, so setzt er sich dem Vorwurfe aus, eine Sache als *causa in iudicata* einfach liegengelassen zu haben. Und in der Tat sind manche aus der Marburger Schule zu neuen Fahnen übergegangen, obwohl sie es weit von sich weisen würden, deswegen das Cohensche Unternehmen in seinem Grunde für gescheitert zu erklären. Die kleine Biographie Cohens von H. Knittermeyer, die soeben in den „Lebensbildern aus Kurhessen und Waldeck“ Bd. 5, 1955, erscheint, ist ein Beispiel dafür.

Das Folgende ist keine entwicklungsgeschichtliche Darstellung des Philosophen und Publizisten Cohen. Sie beschränkt sich im Stofflichen auf die Prinzipien, im Methodischen auf die Frage: stimmt es oder stimmt es nicht? Viele von den Heutigen, die sich daran gewöhnt haben, einen Philosophen ausschließlich als ein Objekt für „Interpretationen auf etwas hin“ zu betrachten, werden geneigt sein, diese Frage als eine schief gestellte Frage zu beurteilen. Indessen bin ich sicher, daß wenigstens Cohen mir eine solche Antwort nicht gegeben hätte. Wem die Frage trotzdem nicht gefällt, der mag das

Folgende als eine Art Totengespräch ansehen, in dem zwei Geister einer abgeschiedenen Epoche miteinander monologisieren.

Im Jahre 1870 stoßen wir zum ersten Male auf eine Veröffentlichung Cohens, die ein spezielles Interesse an der Philosophie Kants bekundet. Er mischte sich in den homerischen Streit, der zwischen seinem Lehrer Trendelenburg und Kuno Fischer über eine wirkliche oder vermeintliche Beweislücke in Kants transzendentaler Ästhetik entstanden war, und der Formen angenommen hatte, die allen Umstehenden den Atem verschlugen. Cohen trat für seinen Lehrer, der die „Lücke“ behauptet hatte, ein, indem er in seiner Abhandlung darzulegen versuchte, daß Trendelenburg in allen Teilen gegenüber der willkürlichen Kantauffassung Kuno Fischers Recht behalte. Auch hielt er sein Urteil über Kuno Fischers schriftstellerisches Betragen nicht zurück. Die ursprüngliche Frage: ob Trendelenburg denn auch *Kant gegenüber* recht behalte, schaltete er aus seiner Betrachtung aus; er begnügte sich mit Andeutungen, daß er im Besitze einer Kantinterpretation sei, durch die Kant gegen Trendelenburg gerechtfertigt werden könnte.

Diese neue Kantinterpretation war es nun, die er im folgenden Jahre (1871) in seinem Buche über „Kant's Theorie der Erfahrung“ vorlegte. Die kampfffreudigen Maximen, mit denen er darin die Notwendigkeit eines erneuerten Kantstudiums begründet hatte, ließen aufhören. Der Streit um die Trendelenburgsche Lücke zittert noch nach: „Ein für das Urteil mancher noch nicht erledigter Streit hat zum Leidwesen aller, denen – wenn der kantische Ausdruck gestattet ist – Philosophie am Herzen liegt, bloßgestellt, wie es um die historische Kenntnis der kantischen Philosophie in Deutschland bewandt ist. Berühmte Forscher zeihen einander der Unwissenheit in bezug auf die wichtigsten und gemeinsten Sätze des Kantischen Systems“ (Vorrede S. IV). Cohen bekennt, selber in der Meinung aufgewachsen zu sein, „daß Kant überwunden, historisch geworden sei“ (a. a. O. S. III). Je näher er aber die Kritiken kennenlernte, mit denen man ihn erledigt zu haben glaubte, um so mehr befielen ihn Zweifel und Staunen. „Sonst behutsame Forscher haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu treiben, daß es in allem Ernste fraglich werden mußte, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen gepriesene Denkergröße des Mannes bestehen mag ... Wenn Kant so offenkundige Fehler begangen hat, so verlohnt es sich nicht der Mühe, ihn gründlich und mit Hingabe durcharbeiten“ (a. a. O. S. IV). Den Grund für diese beständig mit sich selbst im Widerspruche befindliche schulmeisterliche Mikrologie findet Cohen in der Unfähigkeit, Kants Arbeit auf eine relevante und in dieser ihrer Relevanz klar erkannte systematische Problematik zu beziehen. „Der Historiker (nämlich der Philosophie) sei Philosoph“ – so hatte er schon in seiner Schrift über Kuno Fischer und Trendelenburg mit Nachdruck ausgerufen (Hermann Cohen, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Bd. I S. 272). Ist er es aber, so ist für ihn natürlich

„die systematische Parteinahme unvermeidlich“ (Kants Theorie der Erfahrung. Vorrede S. V).

Aber diese systematische Parteinahme kann nicht auf irgend eine freischwebende Neuerfindung aufgebaut werden. Sie bedarf vielmehr der ständigen Kontrolle durch eine genaue Analyse der Problemlage, wie sie durch die Geschichte der Philosophie selbst geschaffen worden ist. „Kant hat zwar selbst gesagt, daß es in der Philosophie keinen klassischen Autor gäbe. Aber durch eine solche Bemerkung wird nicht abgeleugnet, daß der Philosophie aus der genauen Bearbeitung ihrer Geschichte unentbehrlicher Nutzen erwachse: einmal für die Richtung ihrer Probleme; dann aber auch für die Ausrüstung ihres Denkens. Es ist nur halb wahr, daß in der Philosophie ein jeder von vorn anfangen müsse“ (a. a. O. S. VI). Dazu aus der Vorrede zu Kants Begründung der Ethik (S. V): „Diesem Philosophieren auf eigene Faust muß ein Ende gemacht werden: ein in Beziehung auf die Methode abzuschließender Friede muß einen gesetzmäßigen Stand herbeiführen, in welchem die Selbstständigkeit ihre in allen Wissenschaften gültige und selbstverständliche Einschränkung findet. Man muß aufhören, in der Nachfolge die Nachahmung zu scheuen; (aufhören) aus Furcht, Kärnner zu sein, Kartenhäuser zu bauen; man muß es verschmähen, über dem Streben nach Eigenem, die Spreu und die Stoppeln anderer zu sammeln; denn das werden die besten Gedanken, wenn sie aus ihrem Boden gerissen werden.“

Das hieß also: niemand kann Philosoph sein, der die Gedankengebilde, mit denen er sich für seine eigenen Versuche auseinandersetzen muß, nicht nach ihrer eigenen geschichtlichen Bedingtheit kennt. Eine solche Geschichte der Philosophie wird gegen alle Kärnerei gefeit sein, weil sie zum Leidfaden nichts anderes als die Aufdeckung der (nur in der Beziehung auf die geschichtlichen Voraussetzungen faßbaren) Bedingungen der Stichhaltigkeit und sachlichen Tragweite der von ihr untersuchten philosophischen Konzeptionen haben sollte. So verschwindet dem Historiker von selbst die Möglichkeit des Widerspruches zwischen dem sachlichen Gewichte und der philologischen Akribie seiner Arbeit. „Je mehr er *systematischen* Anteil an dem Probleme, das er darstellt, nimmt, desto gediegener an *urkundlicher Treue* nicht minder als an systematischer Klarheit wird seine Arbeit ausfallen. Vorausgesetzt wird immer, daß der Forscher historisches Gewissen und die Fähigkeit hat, ebenso sehr die feinen Unterschiede wie die Einheitspunkte in den Gedanken anschaulich zu begreifen.“ (Aufsatz über Trendelenburg und Fischer, a. a. O. S. 272.)

Das was Cohen als das Ergebnis dieser gewandelten Forschungsgesinnung anbot, war eine „neue Begründung der kantischen Aprioritätslehre“. Die Zeitgenossen täuschten sich, so meinte er, wenn sie glaubten, Kant habe seine Anschauungen apriori und Begriffe apriori im Sinne von angeborenen Vorstellungen gemeint. Sicher war, daß

Kant *nicht* gemeint hatte, wir trügen den Raum, die Zeit und die Kategorien von Geburt an als fertige Vorstellungen mit uns im Kopfe herum. Was also hatte er denn gemeint? Ohne allen Zweifel hatte er gemeint – man konnte es allenthalben bei ihm lesen – daß es sich bei diesen Vorstellungen um Prinzipien handle, mit deren Hilfe wir die Erfahrung in ihrer Möglichkeit, überhaupt auf Gegenstände bezogen zu sein, allererst hervorbringen. In diesem Charakter des apriorischen Erzeugtseins der Erfahrung besteht nach Cohen der „neue Begriff von Erfahrung“, den Kant aufgestellt hat. Dann aber liegt die wahre Apriorität aller Prinzipien apriori in der Tat nicht in ihrem Angeborensein, sondern in ihrer „methodischen Funktion“ als Konstituentien möglicher Erfahrung. Vermittelt der „transzendenten Methode“, die diese ihre methodische Funktion nachweist, erhält alles Apriori erst seine Begründung und Bestätigung. Der ganze Sinn des kantischen Apriori „ist vom Transzendentalen erfüllt“ – so hatte Cohen schon in seiner Abhandlung über die Trendelenburgsche Lücke gesagt. Und was konnte auch selbstverständlich sein, als daß das, was als ein Erzeugungsprinzip möglicher Gegenständigkeit der Erfahrung überhaupt nachgewiesen wurde, von deren Gegenständen ohne jede mögliche Ausnahme, also notwendig und allgemein gelten mußte?

Fragt sich nun freilich, wie (das heißt: *in welcher Methode*) denn nun diese lediglich durch *eine Forderung* definierte transzendente Methode den von ihr verlangten Nachweis gewisser Begriffe oder Sätze als Erzeugungsprinzipien der Erfahrung bewerkstelligen konnte. Cohen antwortet: indem wir die Erfahrung, die wir von den Dingen wirklich haben, zugrunde legen. – Nun meinte Kant, wenn er in der Kritik von Erfahrung und deren Möglichkeit sprach, keine andere Erfahrung als die, die jedermann, so wie er geht und steht, das heißt ohne methodische Zurüstung, gewinnen kann. Es ist – wie man heute sagen würde – die Erfahrung des vorwissenschaftlichen Bewußtseins. Freilich war er der Meinung, daß die *Möglichkeit* der Mathematik und ihrer Anwendung auf die Erscheinungen selber zu den Bedingungen der Möglichkeit eben dieser trivialen Erfahrung gehöre. Aber das hieß bei ihm gewiß nicht, daß diese zu begründende Erfahrung selber irgend etwas von *wirklicher* Mathematik enthalten müsse.

Ganz anders bei Cohen. Uns gilt, sagt er, Theorie der Erfahrung² S. 215, „die Erfahrung als der Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, welcher im Unterschiede von dem Moralgebiete der alten Metaphysik zunächst als mathematische Naturwissenschaft sich definiert hat“. Erfahrung gleich wissenschaftliche Erkenntnis und wissenschaftliche Erkenntnis gleich Erkenntnis der Natur in ihrer mathematisch darstellbaren Gesetzmäßigkeit – das ist die doppelte Gleichung, mittels derer Cohen das „Faktum“ einer die Mathematik als Grundlage bereits gebrauchenden Wissenschaft an die Stelle derjenigen „Erfahrung“ setzt, die nach Kant in ihrer Möglichkeit das Prinzip der

Mathematik und ihres möglichen Gebrauches in der Erkenntnis der Natur enthalten sollte. „Transzendental“ begründet aber ist nun in dieser neuen Sicht die Apriorität von Vorstellungen dann, wenn von ihnen gezeigt werden kann, daß sie die obersten begrifflichen Voraussetzungen sind, von denen unsere Erkenntnisse in demjenigen Zusammenhange abhängen, den sie in den sich der mathematischen Form bedienenden Wissenschaften wirklich haben. Cohen zweifelt nicht, daß dies der Weg sei, auf dem die Erkenntnis apriori bei Kant ihre „Begründung“ erfahren habe. Das Geschäft der Kritik der reinen Vernunft schien ihm der Grundintention nach eine Nachforschung nach den Grundelementen zu sein, auf denen die von Newton in seiner Mechanik und Physik tatsächlich gewonnenen Erkenntnisse der Gesetzmäßigkeiten der Natur *in ihrer Denckbarkeit* beruhten. Wobei nun aber eben zu bemerken sei, daß Kant die Gewähr für die apriorische Geltung jener Grundelemente keineswegs – wie die Zeitgenossen meinten – in der natürlichen (angeborenen) Konstitution des Menschen gefunden habe, sondern eben darin, daß sich der von Newton erkannte Zusammenhang des Naturgeschehens unabhängig von ihnen nicht denken lasse.

Durch diese Konzeption hat Cohen die Kant-Interpretation seiner Generation und ihrer Schüler wie auch ihren Kantianismus weitgehend bestimmt. Aber es hat auch von vornherein – schon bei F. A. Lange – berechtigte Bedenken gegeben, die niemals ganz zum Schweigen kommen wollten. Denn in der Tat: wenn die Transzendentalphilosophie auf die analytische Darlegung der obersten Begriffe der in dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaften gegebenen Erkenntnisse eingeschränkt war – wo in aller Welt sollte denn nun die Gewähr dafür liegen, daß man mit diesen Begriffen diejenigen Prinzipien in die Hand bekommen hatte, von denen die Gegenstände jener Erkenntnisse bloß als mögliche Gegenstände überhaupt abhängig waren? Die einzige Legitimierung, die man für den Charakter jener Wissenschaften (einschließlich der in ihnen enthaltenen Mathematik) als gegebener *sachhaltiger* Erkenntnisse hatte, konnte doch keine andere sein als ihre Bewährung durch die Erfahrung. Nun mochte man auf dieser Basis die Abstraktion bis zu den höchsten denkbaren Elementen treiben, konnte denn diesen Elementen bloß dadurch, daß man sie als Bedingungen einer lediglich durch die Erfahrung legitimierten Möglichkeit, die Dinge durch sie *zu denken* erkannte, eine Dignität zuwachsen, vermöge deren sie sich in Bedingungen der Möglichkeit *der Gegenstände* jener Erfahrung verwandelten? Wenn aber nicht, wo blieb denn nun die *Sachbedeutung* jenes „Apriori“ und wie konnte es dann als ein Prinzip der Erzeugung unserer Erfahrungen in ihrer möglichen Objektivität angesprochen werden und also „transzendente“ Bedeutung haben? Es hieß ja vielmehr die Begründung, die Kant dem Apriori gegeben hatte, zu einem Triumph des Empirismus machen, oder wenn man dies nicht wollte, die allgemeinen Bedingungen des Denkens über-

haupt, die natürlich in dem Faktum jeder Wissenschaft zuoberst zu finden sein mußten, kurzerhand (wie die alte Ontologie) zu Bedingungen der Möglichkeit der Dinge selbst erklären.

Unterdessen glaubte Cohen, doch noch einen Mittelweg offen zu haben. Jene vom Faktum der Wissenschaft geforderten obersten Voraussetzungen, wie sehr auch immer sie sich an der Erfahrung bewähren müssen, brauchen ihr doch nicht zu entstammen. Sie können vielmehr den Charakter von Vorgriffen des Denkens haben, ohne die jene Erfahrungen, auf die die Wissenschaft sich stützt, gar nicht den Charakter der Gesetzmäßigkeit einschließlich ihrer mathematischen Konstruierbarkeit haben könnten. Dies ist nun seine Lehre vom Apriori als der „Hypothese“, durch die er die geforderte Selbstherrlichkeit des Denkens mit der Forderung seiner Sachhaltigkeit in Einklang bringen zu können glaubte. Das, was diesem Apriori die Geltung verleiht, ist der auf Grund jener Hypothesen allein mögliche, durch die Geschichte bewiesene Fortschritt der Wissenschaft selber. Damit mochte es nun stehen wie es wollte, daß aber damit jeder Zusammenhang mit den Intentionen Kants aufgegeben war oder aber umgekehrt dieser in einen Positivisten verwandelt worden war, liegt am Tage. Denn wenn eine jede derartige Hypothese durch den an Hand der Erfahrung gewinnbaren Fortschritt der Wissenschaften zur Korrektur und wir also zu tieferer Annahme gezwungen werden konnten, so war die Hoffnung Kants, der menschlichen Erkenntnis feste Grenzen zu bestimmen und sie dafür innerhalb dieser Grenzen vor dem Skeptizismus zu retten, total gescheitert. Vielmehr blieb die Wissenschaft selber mitsamt dem Faktum ihres Fortschrittes ein hypothetisches Gebilde, von dessen apriorischen Hypothesen uns niemand sagen konnte, weder wo deren fortschreitende funktionale Kraft in der Begegnung mit den Dingen herkomme, noch sogar ob sie sich in der Möglichkeit dieses Fortschrittes überhaupt auf irgendwelche Dinge erstrecke.

Cohen selber meinte freilich, die positivistische Konsequenz seiner Lehre dadurch überbieten zu können, daß er die Hypothese in ihrer Möglichkeit auf eine ursprüngliche seinserzeugende Kraft des Denkens selber gründete. Das Wunderlichste dabei ist, daß er gerade hier den totalen Widerspruch nicht bemerkte, in den er sogar mit den Bedingungen der kantischen Problemstellung geraten war. Er glaubte vielmehr, daß die Idee dieses Ursprunges in der Deduktion jenes Grundsatzes verborgen sei, den Kant unter dem Titel der „Antizipation der Wahrnehmung“ abgeleitet hatte. Diese Ableitung zeigte (in der dabei unvermeidlichen Terminologie Kants ausgedrückt), daß wir in der Synthesis unserer Apprehensionen der Empfindungsinhalte zur Einheit der Wahrnehmung von etwas Realem als einem solchen, das die Zeit erfüllt, apriori bedingt sind durch diejenige Synthesis der produktiven Einbildungskraft, die im Begriffe einer intensiven Größe gedacht wird. Daß dies keinerlei Handhabe bot zu der Behauptung, daß Realität in sensu transcen-

dentali ein Produkt des Denkens sei, lag auf der Hand. Gleichwohl wollte Cohen diesen Umsturz aller Prämissen kantischer Beweise daraus heraushören. Wenn nun aber die Möglichkeit eines kontinuierlichen Überganges von der Null bis zu jedem beliebigen Grade (und umgekehrt) als Bedingung möglicher Realität überhaupt proklamiert war, so konnte das Infinitesimale der Mathematiker, das ja irgendwie in diesem Zwischenreiche möglicher unendlicher Annäherung an die Null beheimatet schien, plötzlich in dem Zaubermantel eines Prinzips erscheinen, vermitteltst dessen „das Denken des Ursprunges“ sich selbst zur Erkenntnis des Seins konstituiert. Dies war der Gedanke, den Cohen erstmalig in seiner Abhandlung über „Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte“ vom Jahre 1883 ausgesprochen und zur Grundlage seiner Logik der reinen Erkenntnis gemacht hat. Niemand hätte freilich angeben können, welche Fruchtbarkeit dieser Gedanke für die Beantwortung der sehr präzisen Fragen haben sollte, die sich den Mathematikern damals unter dem Titel einer zureichenden Begründung der höheren Analysis gestellt hatten. Die Verkündung des Unendlichkleinen als einer Erfüllung des „Denkens des Ursprunges“ blieb vielmehr die Verkündung eines Mysteriums, durch das freilich alle Probleme der Philosophie gelöst werden würden, wenn man nur irgendeinen Begriff von der Realität dieses postulierten Ursprungsdenkens selber aus den Darlegungen seines Erfinders gewinnen könnte.

So war das Schicksal der Philosophie Cohens von Anfang an vorgezeichnet. Ihr Kantianismus, oder das, was sie dafür hielt, verhinderte sie, in einen fruchtbaren Kontakt mit den Prinzipienfragen zu kommen, die die von ihr so heiß umworbene mathematische Naturwissenschaft über den Gesichtskreis Kants hinaus aufgeworfen hatte. Auf der anderen Seite war ihr Urheber von Anfang an schon in zu viele Vorurteile der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie verstrickt, als daß er bis auf den Boden hätte graben können, auf dem die wirklichen Elemente der kantischen Philosophie und ihr Schnittpunkt mit der Linie der modernen philosophischen Sorgen zu finden sind. Das Bedürfnis, das kantische Apriori dem Empirismus und Positivismus seiner Zeit gegenüber gleichsam zu verharmlosen, ist überall bei ihm spürbar. Daß er es ihm vielmehr opferte und ihm eine Interpretation angedeihen ließ, die das Kantische Hauptwerk sowohl als „Kritik der reinen Vernunft“ wie auch als „Transzendental-Philosophie“ gegenstandslos machte, bemerkte er nicht.

Auch wurde das *clinamen principiorum* gegenüber Kant, je mehr er sein System entfaltete, immer deutlicher. Bereits „Kants Begründung der Ethik“ leidet an der Schiefheit von Cohens Interpretation des kategorischen Imperativs, den er in *das Gesetz eines Endzweckes* für den Menschen umdeutete. Er bemerkte nicht, daß er gerade damit dasjenige Postulat, das Kant zu seinem lebhaften Verdrusse als eine notwendige Folge des Gesetzes eingeführt hatte, zum Ausdruck des Gesetzes selber machte. Freilich setzte er diesen Endzweck nur in

das, was bei Kant der Ausdruck des Verhältnisses des Willens zum Gesetze war, nämlich die Autonomie. Das Gesetz hieß also nicht mehr wie bei Kant, handle im Einklange mit der Idee einer möglichen Selbstgesetzgebung des Willens, sondern mache dir die Selbstgesetzgebung in der Person eines jeden Menschen zum Zwecke – gleichsam als ob die Autonomie bei Kant ein Zustand sei, der durch menschliche Handlungen bewirkt werden könne. Auf diesem Wege verwandelte sich bei ihm (wie schon vorher bei Fichte) das, was er für eine Ethik des reinen Willens hielt, in eine Ethik nach dem Muster der alten Ethik des Kulturfortschritts – nur mit dem Unterschiede, daß er die Realisierbarkeit des Zweckes, der dafür von den Bedingungen möglicher Erfahrung hätte abhängig gemacht werden müssen, nicht beweisen konnte. Auch hier mußte er sich mit einer „Hypothesis“ begnügen, die deswegen notwendig sei, weil es sonst keine Ethik, nämlich kein allgemeines Gesetz für den Willen geben könne.

So unbefriedigend das ist, so macht es doch um so deutlicher, wie sich bei ihm und seiner Schule der kategorische Imperativ Kants in ein Programm – oder besser in ein Signal – des sozialen und politischen Fortschritts verwandeln konnte. Aber gerade die Verbindung mit dem, was Cohen mit einem höchst unklaren Schlagworte Kants „ethischen Idealismus“ nannte, mußte diesen „Sozialismus“ zu einer politisch blutleeren Forderung machen. Freilich forderte Kants Sittengesetz Achtung vor dem Rechte der Menschheit, und wenn also die ökonomische Lage des Lohnarbeiters mit diesem Rechte in Widerspruch stand, so forderte es die Änderung dieser Lage. Aber Cohen glaubte, wie schon viele rechtsphilosophierende Kantianer vor ihm, daß mit der kantischen Idee der Autonomie des Willens des Menschen (dem Prinzipie des „ethischen Idealismus“) überhaupt erst die Basis geschaffen sei für eine Gesetzgebung nach dem Prinzipie des Rechtes der Menschheit, und daß der Mensch, um rechtliche Persönlichkeit haben zu können, notwendig derjenigen „Würde“ teilhaftig sein müsse, die ihm (nach Kant) als einem gesetzgebenden Gliede in der Idee eines (intelligiblen) Reiches der Freiheit zukommt. Aber nicht nur, daß Kant eine solche Abhängigkeit niemals in den Sinn gekommen ist, so lag es ja geradezu im Prinzip der Abgrenzung seiner Rechtslehre von der Ethik, daß für niemanden sein Verhältnis zum Gesetze der Autonomie den Titel für irgend eine Rechtsforderung abgeben könne. So wahr es ist, daß derjenige, der das Recht der Menschheit verletzt, sich dadurch in Widerspruch setzt zu dem Gesetze der Autonomie, so verkehrt ist es anzunehmen, bei Kant könne das durch diesen Widerspruch verletzte Recht selber die Autonomie des Verletzten sein. Die Auffassung der Autonomie als eines Gesetzes, das für den Menschen *unter Bedingungen der Menschheit* den Charakter eines *Rechtsgesetzes* haben könnte, ist vielmehr nach ihm ohne Sinn. Das, was bei ihm allein als ein dem Menschen vermöge des Gesetzes der Autonomie erteiltes Recht angesehen wer-

den kann, ist vielmehr genau das, was er die Würdigkeit des Tugendhaften glücklich zu sein nennt. Es liegt auf der Hand, daß dieses Recht, um effektiv sein zu können, die Existenz der Person in einem Reiche voraussetzt, dessen Konstitutionsgesetz das Gesetz der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit ist. Es liegt ebenso auf der Hand, daß dadurch für den Menschen eine Existenzmöglichkeit unter intelligiblen Bedingungen, das heißt *unabhängig von den Bedingungen der Menschheit* gefordert ist. Daraus aber ergibt sich zwingend, daß der Mensch in der Möglichkeit, sein Recht von anderen Menschen zu fordern, von jener „Würde“, das heißt von seinem Rechte, das er in einem möglichen Reiche Gottes haben mag, total unabhängig ist.

Diese von Kant erreichte Ordnung, die das Recht der Menschheit endlich den Kontroversen über ein mögliches Prinzip von *ethischen Gesinnungen* entreißt, ist in Cohens „ethischem Idealismus“ aufs neue in ihren verknüpfenden Strähnen durcheinandergebracht worden. Die Verwirrung ist bei ihm gerade deswegen, weil er die kantischen Grundbegriffe auf eine höchst komplizierte Weise hineinmengt, viel größer als sie angesichts der primitiven Unzulänglichkeit der moralphilosophischen Theorie der alten Schule jemals war. Welche praktischen Folgen das im einzelnen hat, soll an einem Beispiel gezeigt werden.

Es gibt kaum etwas, das aus der kantischen Rechts- und Staatstheorie mit so unmittelbarer Folgerichtigkeit herauspränge, wie die Notwendigkeit für die Rechtsgewalt, dem Mörder das Leben zu nehmen. Jeder sieht, so sollte man meinen, diesen Satz streichen heißt die ganze Theorie in die Luft sprengen. Um so schlimmer für die Theorie – wird mancher sagen. Nun gut – aber kann man deswegen die Notwendigkeit der Streichung aus der Theorie selber ableiten? Dies gerade tut Cohen. Mit welcher Begründung? Sie kann nicht einfacher gedacht werden. Rechtspersonen sind sittliche Personen. Die sittliche Person darf nicht vernichtet werden. Sie ist aber an das Leben gebunden. Wer also eine Rechtsperson umbringt, der vernichtet eine sittliche Person. Folglich vergeht er sich gegen deren Recht. (Vgl. Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Bd. 2 S. 341.) Danach muß man sich also das Reich der Freiheit als ein Reich vorstellen, durch dessen Konstitutionsgesetz es 1. unmöglich ist, daß seine Glieder einander vernichten, in dem 2. einige dieses dennoch tun, obwohl sie dazu in diesem Reiche gar kein Vermögen haben können, und in dem sie nun 3. dadurch, daß sie das tun, was sie nicht können, einen den anderen freien Wesen gegenüber erhöhten Schutz (hinter Zuchthausmauern) gegen solche an sich unmögliche Vernichtung ihrer sittlichen Person erwerben. Man sieht leicht, daß diese unsinnigen Folgen ihren Ursprung haben in dem Satze Cohens: „Die sittliche Person ist an das physische Leben gebunden.“ Was Kants Prinzipien anlangt, so wissen wir danach nicht einmal, ob es etwas, das der Idee der sittlichen Person ent-

spricht, überhaupt gibt. Das aber wissen wir ganz genau, daß diese Person, *wenn* es sie gibt, unmöglich an das physische Leben gebunden sein kann. Denn das folgt (nach ihm) analytisch aus dem Begriffe eines freien Wesens. Folglich kann ich auch den Satz, sie sei es, nicht benutzen, um zu beurteilen, welche Folgen die Vorschrift, den Menschen im Einklange mit der Idee eines im Reiche der Freiheit gesetzgebenden Wesens zu behandeln, für das Verhalten der Menschen unter Bedingungen der Menschheit hat. Auch darf man den ethischen Idealisten, der (wie Cohen) die Besserungsstrafe an die Stelle der Todesstrafe setzen will, billig fragen, ob er denn glaube, die rechtliche Möglichkeit, einen Menschen zu *zwingen* sich Besserungsversuchen durch andere auszusetzen, aus dem Charakter des Menschen als einem gesetzgebenden Gliede im Reiche der Freiheit ableiten zu können?

So verdünnt sich dieser ethische Idealismus Cohens, sobald er den Boden der Politik berühren möchte, zu einem allgemeinen Enthusiasmus für Recht und Sittlichkeit, dem gerade die Unterschiede der Prinzipien, die ihn begründen sollen, verschwimmen. Sicherlich ist es dieser Enthusiasmus, der die achtenswerteste und selbst liebenswerteste Seite dieses oft mit so herrscherlicher Gebärde dazwischengehenden Mannes enthüllt. Beides zusammen bietet den Schlüssel zur Enträtselung des Geheimnisses seiner schon von F. A. Lange vorausgesagten schulbildenden Kraft. Aber es war gar nicht so, daß sein Drang, den Zustand der Menschheit zu verbessern, die Folge einer erst durch die kantische Morallehre errungenen Überzeugung gewesen wäre. Sondern umgekehrt: es amalgamierte sich diese Morallehre, weil sie ihm ein taugliches Gefäß schien, seine schon anderweitig geweckte Empörung gegen die Unterdrückung der Freiheit hineinzugießen.

Das enthüllt sich besonders dort, wo Cohen sich zu publizistischem Auftreten veranlaßt sah. Dieses Auftreten war ständig geleitet von zwei einfachen und – wie man wohl sagen muß – vereinfachenden Grundvorstellungen: der ethische Idealismus Kants ist schon vorgebildet durch die Lehre der Propheten des Alten Testaments. In Kant aber hat der deutsche Geist sich in seiner philosophischen Tiefe enthüllt. Er selber hat diesen doppelten Kongruenzsatz in seinem „Bekenntnis zur Judenfrage“ (1880) folgendermaßen ausgesprochen: „Diese idealistische Bedeutung der Sittlichkeit, kurz was wir Deutsche als das unantastbare Heiligtum Kantischer Lehre ehren, worin alle Auffassungen sich einigen (?) was wir als den höchsten Schatz nationaler Weisheit allen anderen Völkern entgegen (vom Verf. gesperrt) als Deutschheit hochhalten, das erscheint aus der Tiefe, aus der Gottinnigkeit, aus der Glut des sittlichen Enthusiasmus der Propheten unvermittelt“ (a. a. O. S. 6). Folglich haben wir in diesen Kongruenzen den Schlüssel für die die Judenfrage lösende Vereinigung des Judentums mit dem Deutschtum.

Man kann es heute unmöglich ohne eine gewisse staunende Rührung

bemerken, welch' starken deutsch-nationalen Einschlag der Kantianismus dieses sich seines Volkstums so sehr bewußten, im Verdachte rötlichen Sozialismus stehenden Sohnes der Synagoge hatte. „Wer an den deutschen Geist glaubt, der glaubt an die Philosophie, die der deutsche Geist zur Vollendung geführt hat“, so hat er den Studenten, die ihm bei seiner Emeritierung einen Fackelzug darbrachten, zugerufen. Während des ersten Weltkrieges schrieb er Weihnachten 1914 in einer „Liebesgabe deutscher Hochschüler“ an die im Feld befindlichen Kommilitonen eine Art Trostbrief für diejenigen unter ihnen, die etwa vom Zweifel befallen sein mochten, ob ihr kriegesisches Tun auch mit der verpflichtenden Kraft der kantischen Idee vom ewigen Frieden im Einklang sei. Sie sollten guten Mutes sein, denn wer für Deutschlands gerechte Sache kämpfe, der diene eben dadurch dem ewigen Frieden. Aber wenn Kant den Völkern ein „Notrecht“ des Krieges zugebilligt hatte, so keineswegs in der Meinung, daß sie durch den Gebrauch dieses Rechtes den ewigen Frieden näherbringen könnten. Was bei solchen Äußerungen Cohens das Bestürzende ist, ist weniger der offenkundige Irrtum in der Auslegung der kantischen Doktrin, als vielmehr die Leichtigkeit, mit der auch sein philosophisches Feuer vom Winde der öffentlichen Meinung in eine bestimmte Richtung geblasen werden könnte.

Derselbe Eindruck wiederholt sich, wenn man den Aufsatz aus der Frankfurter Zeitung vom 9. Januar 1916 über „Kantische Gedanken im deutschen Militarismus“ liest. Die Stimmungsmache gegen die Deutschen wegen ihrer Barbarei hatte sein vaterländisches Herz zutiefst empört. Nun mochte es mit jener Propaganda stehen, wie es wollte – aber daß er sie dadurch entkräften zu können glaubte, daß er auf die Einstimmigkeit der beiden Bildner der Deutschen, der Lutherschen allgemeinen Schulpflicht und der Scharnhorstschen allgemeinen Wehrpflicht mit den Grundsätzen des kantischen Idealismus pochte und diesem Pochen durch Zitate aus Boyen und Clausewitz Resonanz zu verleihen suchte – das zeigte doch den großen Abstand, der dieses professorale Führertum sowohl von den Kräften der Politik wie auch von dem Felde trennte, auf dem man sich mit philosophischen Prinzipien befindet.

Ähnliches gilt auch von der publizistischen Rolle, die Cohen als der Verteidiger des Judentums und seines Rechtes übernommen hatte. Die Frage, die ihn umtrieb, war brennend genug. Sie resultierte aus der offensichtlichen Klemme, in der sich das gebildete und liberale Judentum zwischen der jüdischen Orthodoxie, seinem eignen Bedürfnis nach nationaler Vereinigung mit den Deutschen und der Forderung des Übertrittes zum Christentum als der einzigen wirk-samen Voraussetzung für diese Vereinigung fand. So war es ihm (wie auch der überwiegenden öffentlichen Meinung der Zeit) selbstverständlich, daß die Frage nur als religiöse und politische, nicht als Rassenfrage gestellt werden konnte. „Physiognomische Probleme“, so sagte sein „Bekenntnis zur Judenfrage“ (1880), „als Fragen unter

Bürgern desselben Staates erhoben, sind Ehrenfragen.“ Gleichwohl sah er das Problem auch als Rassenproblem mit großartiger Unbefangenheit an. „Wir Juden ... müssen anerkennen, daß der Raceninstinkt mit nichts simple Barbarei ist; sondern ein natürliches, national berechtigtes Verlangen. Barbarei wird das Naturgefühl, wenn es zu politischer und nationaler Ausschließung solcher Mitbürger degeneriert, die kein anderes Vaterland haben, noch haben wollen. An sich ist es ein unwillkürliches und gutes psychologisches Motiv, und es kann in Wahrheit als ein brauchbares und beherzigenswertes Korrektiv und Regulativ ausgebildet werden; – niemals aber darf es als eine *sittliche Norm* gelten wollen.“

Aber wie war nun das aus der religiösen Trennung sich ergebende politische Problem zu lösen? War es überhaupt ein wirkliches Problem oder vielmehr: durfte es ein solches sein? Setzte es nicht die These von der Bedingtheit der Staatseinheit durch die Einheit des religiösen Bekenntnisses voraus? In diesem Sinne hatte Treitschke, dessen bekannte Artikel in den „Preuß. Jahrbüchern“ Cohen auf den Plan gerufen hatten, die Frage angefaßt. Der Hauptvorwurf, den er dem aufgeklärten jüdischen Literatentum machte, war dessen Liberalismus in bezug auf das Christentum. Mit Empörung hatte er auf der Christlichkeit des Staates bestanden, der allenfalls eine verschwindende Minorität Andersgläubiger – vorausgesetzt, daß sie den christlichen Charakter des Staates berücksichtigte – dulden könne. Dagegen empörte Cohen sich nun seinerseits. Aber statt als Rechtsphilosoph die These vom Grundrechte des deutschen Staates auf Christlichkeit seiner Bürger kritisch zu beleuchten, *akzeptierte er sie*, und fand nun die Beleidigung darin, daß man nicht erkennen wollte, daß jeder Bekenner des mosaischen Glaubens als solcher schon so viel Christentum bekenne, als nur immer das Deutsche Reich von ihm zu fordern berechtigt sei. Und dies las er aus jenen Kongruenzsätzen heraus: der Kern der prophetischen Religion ist ethischer Idealismus – der Kern der christlichen Religion, wie er von der liberalen protestantischen Theologie festgestellt worden ist, ist auch ethischer Idealismus. Nun aber genügt das gereinigte Luthertum für die Staatsbürgerschaft in Deutschland. Also muß das Judentum auch dafür genügen. Wer den Juden zwingen will, die Gleichberechtigung mit der Annahme des Christentums zu bezahlen, der zwingt ihn anzuerkennen, „daß ihm die wahre Sittlichkeit fehle“. (Allgemeine Zeitung des Judentums, 1. Febr. 1907, S. 52–54.) Welch eine unerträgliche, welch eine schändliche Forderung! Aber genügte für die Schändlichkeit denn nicht, daß man vom Staatsbürger überhaupt Bekenntnisse über sein Verhältnis zur Gottheit forderte? Und was war denn nun gebessert, wenn von Cohen selbst als Bedingung des Staatsbürgerrechtes „Sittlichkeit“ im Sinne des „ethischen Idealismus“ – das heißt doch wohl tätige Anerkennung des Gesetzes der Tugend – gefordert wurde? Grade daß dies *nicht* vom Staate gefordert werden könne, das war ja doch das wahre Ergebnis des kan-

tischen „ethischen Idealismus“, und daß das *Staatsrecht* dieses Idealismus sich sehr erheblich von dem *theokratischen* Staatsrecht des Jesaias und Jeremias unterschied, das hätte in der Tat bei dieser Gelegenheit deutlich werden können.

So zeigt Cohens aufrechtes Eintreten für sein und seiner Glaubensverwandten Recht, auch als Deutsche Juden bleiben zu können, einmal mehr, daß es sich der Philosoph nicht leisten kann, an seine Arbeit mit irgendwelchen schon feststehenden Grundüberzeugungen, als da sind Treue zum Vaterlande, Treue zum Glauben der Väter, heranzutreten. Sie verhindern ihn, als Axiome genommen, nur daran, die „Bedingungen ihrer Möglichkeit“ aufzudecken bzw. drängen die Nachforschung danach von vornherein in eine bestimmte Richtung. Sie erwecken wohl Sympathien, aber je nachdem auch Antipathien, und wenn sie auch sicherlich der Gründung einer Schule förderlich sind, so belasten sie den Philosophen mit Freundschaften und Feindschaften, die für seine Philosophie nicht nur unnütz, sondern schädlich sind.

Aus den Arbeiten der letzten Jahre Cohens („Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ 1915 und „Die Religion der Vernunft, aus Quellen des Judentums“, posthum erschienen 1919) hat seine Schule den Trost schöpfen wollen, daß er sich von dem, was die Theologen mit einem höchst zweideutigen Schlagworte den bloßen Ethizismus (sonst: die Moralisierung) in der Religion nennen, abgewendet habe. In der Tat mußte es bei Cohen, wenn man ihn beim Worte nahm, darauf hinauskommen, daß er an die Stelle des Glaubens an Gott den Glauben an die Menschheitskultur setzte. Dies aber war unvermeidlich, solange er fortfuhr, die Realität des Gesetzes der Freiheit (im Widerspruche mit Kant) auf dessen Rolle als einer regulativen Idee für die Erkenntnis der Handlungen der Menschen unter Bedingungen möglicher Erfahrung zu gründen. Wie immer es also mit den letzten persönlichen Auffassungen Cohens gestanden haben mag, so konnte ihm sein Idealismus solange kein Fundament für die gekennzeichnete Wendung bieten, solange er nicht sehen wollte, daß der Wille *nur* als eine *mögliche* causa noumenon dem Gesetze der Freiheit unterworfen sein kann, und daß die Möglichkeit einer solchen Ursache identisch ist mit der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs. Aber gerade dies wegzuinterpretieren war das eigentliche Ziel von Cohens Begründung der Ethik.

So muß man im Endresultat von seiner Philosophie sagen, daß sie sich doch der Übermacht des Empirismus und Historismus und folglich Positivismus seines Zeitalters nicht hat erwehren können. Sein System des Idealismus liegt vor uns als ein Versuch, der nicht zum Ziele gekommen ist. Freilich von welchem noch so berühmten Philosophen kann man sagen, er sei es? Cohens Ziel war es, zu zeigen, daß *Kant* das Ziel im Prinzipie erreicht habe – aber eben dies ist ihm nicht gelungen. Auch kann man nicht sagen, daß sein Versuch wenigstens die Überzeugung hinterlassen hat, daß er erneuert werden

muß, und daß die Philosophie unmöglich aus dem Zustande herausgebracht werden kann, dessen Unhaltbarkeit er so klar erkannte, es sei denn, daß über das Kantische Erbe endlich eine zuverlässige Bilanz aufgestellt werde. Vielmehr ist Kant selbst in den Sturz der Cohenschen Schule hineingerissen worden, und die Aufgabe besteht wieder einmal darin, den Unterschied zwischen Kant und dem Kantbilde der Kantianer und Antikantianer an den Tag zu bringen. Das ändert nichts daran, daß Cohen wie kaum einer in seiner Zeit den Stachel philosophischen Fragens gespürt hat, und dies war auch der Grund, weswegen Kant ihn so übermächtig anzog. Wenn seine Philosophie in der Tat „eine Begründung des Apriori“ gegen den Positivismus nicht gebracht hat, so hält sie doch das Bewußtsein wach, daß die Leugnung der Möglichkeit des Apriori nicht selbstverständlich ist und ihrerseits einer Begründung bedürfen würde. Diese Begründung aber kann unmöglich aus der (wahren oder falschen) Behauptung gezogen werden, daß die Philosophen es trotz aller Bemühungen niemals gefunden hätten. Daß aber die Behauptung der Beliebigkeit aller Postulate, deren die Erkenntnis *vor* der Erfahrung bedarf, selber *als eine bloß beliebige* akzeptiert werden *müsse*, das in der Tat wäre eine Behauptung, die der Philosophie ihr Fragerecht und damit ihre Existenzmöglichkeit bestritte. Als ein Vindikator dieses Rechtes der Philosophie auf sich selbst behauptet Cohen mit der Wiederaufnahme der Frage nach der Möglichkeit des Apriori seinen sichtbaren Platz als Beschützer der Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts gegen die Gefahr, unter dem Ansturm unphilosophischer Forderungen an sich selbst zu verzweifeln.

BEMERKUNGEN ZUR NEUESTEN KRITIK DES MATHEMATISCHEN KONVENTIONALISMUS¹

VON ARNULF MOLITOR

Weder die Kantsche Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes, noch die streng empiristische Anschauung, daß die Mathematik, speziell die Geometrie induktiv aus der Erfahrung gewonnen sei, sahen sich der Notwendigkeit gegenüber, die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Realität als Problem ernstlich in Angriff zu nehmen; unabweisbar drängte sich ein solches erst auf, als in unseren Tagen konventionalistische Auffassungen sich immer mehr geltend machten. Dementsprechend bildet den eigentlichen Ausgangspunkt des im ganzen ausnehmend klar geschriebenen und wohl auch klärend wirkenden, im höchsten Grade beachtenswerten, wenn auch m. E. sein Ziel nur teilweise erreichenden *Viktor Kraft*schen Werkes die Frage, wieso denn die Mathematik auch für die Erfahrungswelt gelten könne, wenn ihre Sätze doch – im Sinne der kritisierten Richtung – „nur Umformungen der willkürlichen Ansätze der Axiome“ seien, – welche Frage „von *Schlick* und dem Wiener Kreis anscheinend überhaupt abgewiesen werde“, da für jene „der Verwendungsbereich der Mathematik nicht in der Welt der Tatsachen, sondern bloß innerhalb des Zeichensystems der Sprache liege“². Des Autors Ziel hingegen ist es, „sachliche Beziehungen zwischen der – apriorischen – Mathematik und der Erfahrung“ ausfindig zu machen, die in befriedigenderer Weise die Anwendbarkeit der Mathematik auf Erfahrungsgegenstände zu erklären vermöchten als es auf dem Standpunkte geschehe, der die mathematischen Axiome als durch die Erfahrung höchstens nahegelegt, aber im wesentlichen doch als willkürlich festgesetzt betrachte (S. 1): man habe allerdings „aus den räumlichen Gebilden der Erfahrungswelt einfache Gebilde abstrahiert und die (empirisch gegebenen) räumlichen Verhältnisse in einfache Beziehungen zerlegt“, aber dann nur allzu „selbständig mit ... den aus Anlaß der Erfahrung gebildeten Begriffen ... geschaltet ... in freier Konstruktion“, analog „wie in der Bildung von Zahlenarten, man hat sie umgebildet, wie in der Idealisierung, und neu kombiniert, wie in den nichteuclidischen Geometrien“, und sich dabei „von der Erfahrungswelt weit entfernt“, – zu weit, als daß die Frage des Rechtsgrundes der Anwendbarkeit nicht ihr Haupt erheben müßte. Gegen *B. Russels* Meinung, daß die Mathematik insoweit auf die Erfahrung

¹ Unter dem Titel „*Mathematik, Logik und Erfahrung*“ verfaßt von *Viktor Kraft*, erschienen im Verlage Springer, Wien 1947.

² Vgl. jedoch *Friedr. Waismanns* „Einführung in das math. Denken“ (insb. S. 181–187), die gleichfalls dem Wiener Kreis angehört, aber jene Interpretation K.s wohl kaum bestätigt.

anwendbar sei, als Isomorphie zwischen dieser und den Axiomen jener bestehe, m. a. W., daß es konstante Größen in der Erfahrung gebe, die für die Veränderlichen in den axiomatischen Systemen eingesetzt werden könnten, macht K. geltend, daß es von *physikalischen* Voraussetzungen abhängt, ob etwas in der Erfahrung einer euklidischen oder nichteuklidischen Geraden entspreche (bei einer negativen Zahl von ihrer Definition). Daß auch „die ersten Begriffe der natürlichen Zahlen (etwa der von 1 bis 5) der Erfahrung entnommen“ sind, ist bei der empirischen Einstellung K.s für ihn nur nahelegend (S. 1–6).

Es ist aber schon die Ansicht, die er seinen Gegnern hinsichtlich des Ursprungs der Axiome zuschreibt, nicht völlig eindeutig. Wenn er zugibt, daß „räumliche Gebilde der Erfahrungswelt“ bei ihnen gewissermaßen Pate gestanden seien, daß „auch im System Euklids der Geometrie noch die qualitative Eigenart der empirischen Räumlichkeit anhang“, so dürfte er konsequenterweise die Axiome nicht an anderer Stelle als willkürliche Festlegungen bezeichnen. Es ist gewiß nicht ganz unwesentlich, wenn bei ihrer Fassung und Aufstellung die Verhältnisse der gegebenen Erfahrungswelt, der Sinnenschein mitgewirkt haben, vielleicht sogar – wenn auch nur unbewußt, instinktiv – die Rücksicht auf mögliche Anwendung. Insbesondere erschien nicht nur den Mathematikern das Euklidische Parallelenaxiom vom Altertum bis ins 19. Jahrhundert bekanntlich als nichts weniger als eine willkürliche Festsetzung. War aber solcherweise die Erfahrung bei der Aufstellung der Axiome nicht völlig unbeteiligt, so verliert – zum Vorteil der von K. bekämpften „genetischen“ Auffassung – die Frage der Berechtigung der Anwendung der Mathematik schon viel von ihrer abschreckenden Physiognomie, trotz aller folgenden „Umformung“ und „selbständigen Konstruktion“. Es bedarf da auch keiner „physikalischen Voraussetzungen“ im Sinne einer *Wissenschaft* der Physik, sondern es scheinen mir vielmehr unsere ganz ursprünglichen, naiven Erfahrungen hinreichend für die (sozusagen empirische) Existenz euklidischer Geraden, und nicht weniger für das Parallelenaxiom Euklids zu sprechen – keine anderen Voraussetzungen, als sie der schlichte Mann naturgemäß macht. Es ist auch nicht so, daß schlechthin *alle* Verhältnisse empirischer Gebilde durchgängig in einfache Beziehungen zerlegt (und dann axiomatisiert) werden könnten; die Eigenschaften der physischen Geraden (gespannter Fäden, gezogener Striche), Flächen und Körper enthalten noch immer einen nichtaxiomatisierbaren (wenigstens bis heute nicht axiomatisierten) Rest³, dessen Verknennung zu Scheinbeweisen führen kann (und geführt hat), indem unreflektiert der Anschauung entnommene, aber mathematisch nicht for-

³ Auch wenn diese Schwierigkeit nicht bestünde, hätte man kaum je die Gewißheit, wirklich auch *alle* Eigenschaften der physischen Geraden etc. axiomatisiert zu haben. – Einschlägiges auch bei *Rich. Baldus*, „Einführung in die nichteuklidische Geometrie“ (Göschel) und *Moritz Geiger*, „Die Axiome der euklid. Geom.“ (Gedächtniszitate), ferner bei *Hans Mohrmann*, „Einführung in die nichteukl. Geom.“, Leipzig 1930, S. 13, S. 20: das „nur deiktische“ Merkmal des *kontinuierlichen Ausgedehntseins*, dem man „mit formalen Mitteln ... nicht beikommen kann“.

multierte Beziehungen und Merkmale der physischen Gebilde ohne weiteres als solche der entsprechenden mathematischen Begriffe angesehen werden. Ein Umstand, der sehr für die Berechtigung, ja Notwendigkeit der *Festsetzung*, der axiomatischen Abgrenzung der mathematischen Begriffe spricht und zugleich zeigt, daß es sich dabei keineswegs um bloße Willkür handelt. Wenn der mathematische Empirist sui generis⁴ K. es bestreitet, daß „diese genetischen Beziehungen (zwischen Axiomen und Erfahrung) die Anwendbarkeit ... hinreichend erklären ... können“, so wäre letztere, bzw. die (nachträgliche) Übereinstimmung mit der Empirie vielleicht doch besser zu verstehen, wenn man – anders als der Realismus K.s⁵ – den subjektiven Faktoren der Erfahrung mehr Anerkennung zollte. Es geht übrigens die „Idealisierung“, die aus der Erfahrungswelt zur Elementargeometrie führt, kaum so weit, als daß sich nicht Erfahrungsgebilde aufweisen ließen, die sich jener (Idealisierung) durchaus hinreichend nähern. Was endlich die Bildung der „Zahlenarten“ (i. e. der relativen, gebrochenen, irrationalen und komplexen Zahlen) betrifft, auf die hier K. gleichfalls zu sprechen kommt, so lassen sich deren Rechengesetze bekanntlich sehr wohl auf die der natürlichen Zahlen zurückführen⁶, und das macht wohl ihre Anwendbarkeit verständlich, – eine Bemerkung, deren Analogon mutatis mutandis übrigens auch für die nichteuclidische Geometrie gelten würde, soweit deren Anwendbarkeit überhaupt in Betracht kommt. Es ist aber nicht einmal der empirische Ursprung der Begriffe der ersten Zahlen über jeden Zweifel erhaben, so wahrscheinlich er immerhin erscheinen mag; sie könnten gleichwohl einer schon im Geiste angelegten Zahl- oder besser Zählreihe ihr Dasein verdanken, d. h., es könnte, wie das *Helmholtz* u. a. vermutet haben, der Begriff der Ordinalzahl gegenüber dem der Anzahl der primäre sein⁷. (S. u. S. 130.)

Die empirische Geltung der Arithmetik (S. 6–37)

1. Die natürlichen Zahlen

Nach K. sind die Grundzahlen, „wenn sie formalistisch konstruiert“, d. h. also „nur implizit definiert sind“, dann auch „nur als Beziehungsglieder der Grundbeziehungen des Axiomensystems“ definiert, und somit „nicht inhaltlich eindeutig bestimmt“, vielmehr „Variable“, „mit (denen) man gegebene Objekte nicht eindeutig abzählen kann“. „Eine (derartige) rein

⁴ Dieser Empirismus K.s hat mit dem älteren etwa *J. St. Mills'* wenig zu tun, was w. u. noch deutlich hervorgehen wird.

⁵ Vgl. *Viktor Kraft*, „Weltbegriff und Erkenntnisbegriff“, J. A. Barth, Leipzig 1912.

⁶ Wie das z. B. *Friedr. Waismann* in seiner „Einführung in das math. Denken“ (Wien, Gerold, 1936) dartut.

⁷ Was K. eigentlich selbst nahelegt, wenn er w. u. die natürliche Zahlenreihe als „in selbständigem Denken geschaffen, nicht aus der Erfahrung entnommen“, bezeichnet.

formalistische Begründung der Zahlen ... ist ... für ihre Anwendung unzureichend, ... denn es ist grundsätzlich ausgeschlossen, ... auf diese Weise die natürlichen Zahlen durch endlich viele Axiome eindeutig zu bestimmen.“ Die erforderliche Zuordnung (der Zahlen) zur Erfahrungswelt werde vielmehr erst durch den Mengenbegriff⁸ gewährleistet, denn eine „Menge“ sei eine ihrem Umfange nach, also extensional gefaßte „Klasse“, mit deren Hilfe bekanntlich *B. Russell* und *A. Whitehead* die Grundzahlen konstituieren (Gleichwohl ist nach K. der Klassenbegriff für die Begründung der Zahl überhaupt entbehrlich, s. u.) – Objekte können nun auf zweierlei Art „bestimmt“ werden, d. h., es kann *festgestellt* oder *festgesetzt* werden, ob oder daß sie zu einer Menge gehören oder nicht: „Einmal dadurch, daß ein Objekt einem generellen Kriterium entspricht, das für die Zugehörigkeit zur Menge festgesetzt ist; ... die Menge ist dann zugleich eine *Klasse* ... Aber auch auf Grund einer ausdrücklichen Feststellung für jedes einzelne Element, auf Grund einer Aufzählungsliste aller Elemente *einer* Menge, ... durch willkürliche Und-Verbindung; die Menge ist dann nur „eine Konjunktion...“, die allerdings zwar wieder eine Klasse *ergibt*, aber nicht *auf* der Klasse *beruht*, denn die Zugehörigkeit ihrer Elemente wird nicht durch den Klassenbegriff bestimmt, sondern durch Aufzählung... Durch die Menge wird hier (also) die Klasse (erst) geschaffen, die Menge ist somit unabhängig von der Klasse, und der Klassenbegriff für die Begründung der Zahl überhaupt entbehrlich“. Durch solche Aufzählung müsse die Klassenmenge erst in eine „Konjunktion (Und-Verbindung), die wir selbst gedanklich herstellen“, verwandelt werden, „um abzählbar zu sein“ und somit „für die Begründung einer anwendbaren Arithmetik“ brauchbar zu werden, – wobei jedoch K. ausdrücklich bemerkt, daß „der Begriff der Konjunktion... den der Menge noch nicht voraussetze“, sondern „nur (isolierte) Objekte“; vielmehr „schafft ... die Konjunktion ... erst die Menge aus den selbständigen Objekten“. Nach dem Gesagten muß also „zur Konstituierung der Grundzahlen als anwendbarer ... der Begriff der Menge als *Aufzählungsmenge* ... zugrunde gelegt werden. An dieser ist es wieder eine besondere Bestimmtheit, die im Begriff der (endlichen) ‚Anzahl‘ abstrakt isoliert wird: die *Art der Mehrheit* ihrer Elemente“, der gemäß „sich Klassen von Mengen ergeben. Was diese Gattungen (= Mengenklassen) logisch erzeugt, (nämlich): die Beschaffenheit, welche den Mengen einer und derselben (quantitativen) Gattung gemeinsam ist, das ist es, was eine ‚*natürliche Zahl*‘ bedeutet“. „Natürliche Zahl“ ist also „die *Art der Mehrheit* der Elemente von Mengen. Und die verschiedenen natürlichen Zahlen bedeuten verschiedene Arten dieser Beschaffenheit...“

„Mit (dieser) Definition der natürlichen Zahl durch den Begriff der (Aufzählungs-) Menge ist die Bedingung für ihre empirische Anwendbarkeit klar gegeben“, – wobei jedoch nach K. allerdings zu beachten ist, daß „gewöhnlich ... eine zahlenmäßig zu bestimmende Menge nicht willkürlich zusammengestellt, sondern durch die Erfahrung vorgegeben wird, indem

⁸ Der K. als ein empirischer gilt – was aber doch nur für den sog. „naiven“ Mengenbegriff zutrifft.

(nämlich) die Aufzählungsmenge zugleich eine selbständige Klassenmenge ist“. Für jene Anwendbarkeit bestehe nur die eine Bedingung, daß *Einzelnes*, *Diskretes* in der Erfahrung gegeben oder herzustellen sei, und zwar etwa durch willkürliche Abgrenzung⁹; darauf beruhe die Anwendung der Zahlen beim Messen. Nur Kontinuierliches als solches schließe deren Anwendbarkeit aus.

Nun soll aber damit trotzdem diese letztere noch nicht völlig klargestellt sein, da sie im Abzählen *empirischer* Mengen – nicht so von „idealen“ Elementen – bestehe, und somit die Zahlen dabei zu *benannten* Zahlen, d. s. Anzahlen von Mengen nicht beliebiger, sondern qualitativ bestimmter Elemente würden. „Aber Zählen ist Zuordnen je eines Elementes einer gegebenen Menge zu einer natürlichen Zahl von ‚eins‘ der Reihe nach. Diese Reihe ist von uns selbständig geschaffen, nicht aus der Erfahrung entnommen¹⁰, d. i. nicht induktiv auf Grund empirischer Mengen gebildet. Denn „größere Mengen, die sich nicht mehr deutlich auseinanderhalten lassen, ergeben nur die zahlenmäßig unbestimmten Mehrheitsbegriffe wie ‚viele‘, ‚wenige‘, ‚einige‘. Alle diese Zahlbegriffe sind von Mengen empirischer Gegenstände abstrahiert, (und) ... aus dem Mengenbegriff lassen sich dann die natürlichen Zahlen in ihrer mathematischen Reihe entwickeln“, – so zwar, daß „der denkende Geist nur den *Begriff* der empirischen Menge zugrunde legt und daraus ... nun gänzlich unabhängig von der Erfahrung nach einer eigenen Gesetzmäßigkeit die endlose Reihe der natürlichen Zahlen ... aufbaut“.

„Wieso kommt es nun, daß die empirischen Mengen immer nur einer der a priori konstruierten Zahlen entsprechen? Es könnte ja auch sein, daß sich eine Menge findet, die nicht zu einer der selbstgeschaffenen Zahlen paßt. Die Elemente einer Menge müssen zwar immer eine Anzahl haben, da ‚Anzahl‘ eine generelle Mengenbeschaffenheit (nämlich Gleichartigkeit mit anderen Mengen) bedeutet, aber es müßte nicht sein, daß die Anzahl einer empirischen Menge mit einer der unabhängig von der Erfahrung aufgestellten Anzahlen zusammenfällt – wie es ja (andererseits) genug solcher Zahlen gibt, für die sich keine empirische Menge finden mag. In dieser Richtung ist die Entsprechung von Mengen und Zahlen nur eine zufällige. Ist sie es aber auch in der anderen, in der ständigen Übereinstimmung von empirischen Mengen mit natürlichen Zahlen?“

K. beantwortet die selbstgestellte Frage wie folgt: „Weil in der Reihe der natürlichen Zahlen das *vollständige* System aller Mengenarten konstruiert ist, deshalb muß nun jede Menge, die in der Erfahrung gefunden werden kann, in der Anzahl ihrer Elemente mit einer dieser Zahlen übereinstimmen. Daß die Erfahrung den a priori konstruierten Begriffen entspricht, ist (also) kein Zufall, sondern eine Notwendigkeit infolge der Art der Konstruktion.“

⁹ Weil eine solche willkürliche Abgrenzung immer möglich sei, liege die Anwendbarkeit der natürlichen Zahlen auf die Erfahrung im Wesen der letzteren.

¹⁰ Vgl. oben S. 128 dieser Abhandlung!

Soweit unser Autor. – Es ist jedoch – um zunächst auf die eingangs erwähnte „formalistische Konstruktion“ der Grundzahlen zurückzukommen – zunächst nicht ganz verständlich, daß die also bestimmten Zahlen „Variable“ sein sollen, wenn anders letzterer Begriff im gewöhnlichen mathematischen Sinne verstanden wird. Richtiger wäre es gewesen, sie als *Gattungsbegriffe* zu bezeichnen. Zuzugeben wäre K. vielleicht immerhin, daß man mit solchen „Zahlen“, die ihrem Wesen nach noch anderes als Zahlen im gewöhnlichen Wortsinn umfassen, *ohne weitere hinzutretende Bestimmung* Objekte nicht abzählen könnte; es läßt sich aber andererseits auch die gleichwohl anwendbare *anschauliche* elementare Geometrie kaum durch endlich viele Axiome bzw. überhaupt durch Axiome allein nicht eindeutig definieren¹¹.

Ernstere Bedenken bestehen m. E. gegen K.'s anscheinende Gleichsetzung von „Menge“ und „Zusammenfassung“. Wenn erstere (ihrem Begriffe nach) im Sinne der bekannten Definition *Cantors*, die K. hier anführt, voraussetzt, daß die Objekte „wohlunterschieden“ seien (jedes in je einer Menge nur einmal vorkomme), dann steckt in „Zusammenfassung“ noch nicht der Mengenbegriff, weil auch nicht „wohlunterschiedene“ Objekte sehr wohl zusammengefaßt werden können. [Allerdings bemerkt K. weiter unten, daß Cantors Definition keine strenge sei, da „Zusammenfassung“ bereits den (Cantorschen) Mengenbegriff voraussetze. Letzteres möchte ich aber doch dahingestellt sein lassen oder vielmehr beide Begriffe für gleich ursprünglich halten.]

Mißverständlich erscheint auch der Terminus „Art der Mehrheit“¹². Gemeint ist offenbar das, was der bekannten Zahldefinition *Russells* (und *Freges*) im wesentlichen zugrunde liegt, und die Definition K.'s ist sozusagen nur eine reformierte Russellsche, insofern sie in dieser „Klasse“ durch „Menge“ bzw. „Art der Mehrheit“ ersetzt.

Wenn K. (l. c. S. 14) sagt, daß (nach dem dort Vorhergehenden) die empirische Anwendbarkeit der natürlichen Zahlen noch nicht völlig klar gestellt wäre, so widerspricht das seinen eigenen Ausführungen l. c. S. 10/11, wo es heißt, daß mit der Definition der natürlichen Zahl durch den Mengenbegriff schon die Bedingung für die Anwendbarkeit „klar gegeben“ sei.

Wir vermissen ferner eine *zwingende Begründung* der Behauptung, daß, wenn auch die Begriffe der ersten natürlichen Zahlen aus der Erfahrung stammen, die *Zahlenreihe* als solche von uns in selbständigem Denken erzeugt sei – es mag sich mit der Sache selbst wie immer verhalten. Ja, K. widerspricht sich anscheinend sogar, wenn er gleich im Folgenden doch wieder „die natürlichen Zahlen in ihrer mathematischen Reihe ... aus dem Mengenbegriff ... entwickelt“ werden läßt, denn bei diesem käme doch Erfahrung ins Spiel! Auch aus dem Fehlen der Zahlenreihe bei Primitivvölkern würde noch nicht notwendig folgen, daß der Kulturmensch

¹¹ Vgl. die oben zitierten Werke *Geigers*, *Mohrmanns* und insbesondere *Baldus's*.

¹² Deutlicher wäre: „Art der *Vielheit*“, da „Mehrheit“ zunächst an *Majorität* denken läßt.

sie durch das Denken allein geschaffen hätte; sie *könnte*, so unwahrscheinlich das auch sein mag, etwas in seiner inneren Erfahrung nur passiv Vorgefundenes sein, etwa einer fertigen Zählmaschine vergleichbar¹³. Wenn auch K. mit Recht bestreiten mag, daß sie *rein* „induktiv auf Grund empirischer Mengen“ gebildet sei, so bleibt es immerhin schwer entscheidbar, wie hier spontane Denktätigkeit und Erfahrung zusammengewirkt haben mögen. Denn es wäre auch nach der abschließenden Bemerkung K.s, daß „der denkende Geist nur den Begriff der empirischen Menge zugrunde lege und daraus... unabhängig nach immer eigenen Gesetzmäßigkeiten“¹³ die Reihe ... aufbaue“, zu fragen, ob jene Gesetzmäßigkeit nicht doch selbst wiederum nur etwas empirisch Vorgefundenes ist – *und wodurch sie sich eigentlich von der Zahlenreihe selbst unterscheidet*. – Was das notwendige Zusammenfallen der empirischen Mengen-Anzahlen mit den (unabhängig geschaffenen) natürlichen (Reihen-)Zahlen betrifft, so bleibt es unklar, was eine solche Mengen-Anzahl, die keine natürliche Zahl wäre, der Reihe nicht angehörte, eigentlich bedeuten sollte – und zwar *a priori* bedeuten sollte. [Daß „in der Erfahrung gar keine Menge gefunden werden kann, deren Mehrheit (Vielheit) nicht einer natürlichen Zahl entspräche“, gibt ja auch K. selbst zu.] Überdies vermissen wir eine durchaus befriedigende Antwort auf die Frage, *weshalb* denn das vollständige System aller Mengenarten (offenbar = Mehrheitsarten) in der Reihe der natürlichen Zahlen konstruiert sei. Nehmen wir etwa an (l. c. S. 18), weil „die Vielheit der Elemente endlicher Mengen methodisch so variiert wird, daß sie alle möglichen Verschiedenheiten durchläuft“. Aber weshalb ist das so? Etwa weil man den „artbildenden Unterschied der Mengenarten“, nämlich den Unterschied um *ein Element*“, „vor sich als Mittel hat“? Das wäre um so schwieriger als Grund zu verstehen, als dieser Unterschied um ein Element mir viel eher als der schon spezielle artbildende der *Zahlen* denn der Mengenarten ganz im allgemeinen erscheint – und vor allem als nach K.s eigener Behauptung (S. 15) das „Bildungsgesetz der natürlichen Zahlenreihe“ (d. h. das Gesetz „daß eine Menge der nächstfolgenden Mengenart immer ein und nur ein Element mehr enthält als eine Menge der unmittelbar vorangehenden“) noch nicht schon die Zahl Eins und die Addition voraussetzen darf, sondern ... bloß den Begriff eines einzelnen Elementes und die Operation der Zusammenfassung von Elementen zu einer Menge zugrunde zu legen ... braucht“. Man könnte dem gegenüber wohl mit Recht darauf hinweisen, daß „der Begriff eines einzelnen Elements“ ebenso die Zahl Eins voraussetzt wie diese ihn.

Dieses Bildungsgesetz setze uns auch in den Stand, ohne Rekurs auf ein Unendlichkeitsaxiom, „das eine vollendete Unendlichkeit postuliert ... die Reihe endlos fortzusetzen“. Dabei wäre aber wohl zu beachten, daß „eine unendliche Menge bloß gedachter Elemente ... etwas anderes ist ... als eine gedachte unendliche Menge.“ Denn „es müßten unendlich viele Ele-

¹³ S. 21 sagt K.: „Das Rechnen beruht genau so auf Festsetzungen *a priori* wie die Zahlenreihe“; es wäre also die „eigene Gesetzmäßigkeit eine *Festsetzung!*“

mente ... im Denken *aufgewiesen* werden können – was nicht möglich ist“. – Auch hier liegt aber eine Unklarheit. Die betonte Schwierigkeit respektive Unmöglichkeit besteht wohl diesen *beiden* Mengen gegenüber. K. meint vermutlich, daß eine *aktual* unendliche Menge¹⁴ im Denken nicht aufweisbar sei, während die „gedachte unendliche Menge“ (besser: unendlich gedachte Menge) offenbar eine nur *potentielle* Unendlichkeit, i. d. die sehr wohl denkbare Möglichkeit endlosen Fortschreitens, bedeutet.

Weil die Zahlenreihe also auf den Mengenbegriff begründet ist und eine Menge mindestens aus zwei Elementen besteht, kann für K. auch die Zahlenreihe erst mit Zwei beginnen. „Eins“ und „Null“ sind keine Mengen, wenn auch Klassen, und mit Hilfe des Klassenbegriffs als Zahlen konstituierbar. Genauer sei die Zahl Eins die quantitative Beschaffenheit der Klasse aller Einzelnen, die Zahl Null aber ein Negationsbegriff und bedeute: weder die Eins noch eine der nachfolgenden Zahlen, d. h. weder die Anzahl des Einzelnen noch die einer Menge“. „Dieser Negationsbegriff kann deshalb als Begriff einer Anzahl aufgestellt werden, weil die Negation aus dem quantitativen Gesichtspunkt erfolgt und nicht die Anzahl überhaupt negieren soll“, d. h. „die Negation bezieht sich darauf, daß etwas die Anzahl Eins oder eine höhere haben *könnte*, aber keine davon hat.“ – Hierzu wäre aber zunächst zu fragen, weshalb denn „Eins“ und „Null“ nicht ebensogut als Mengen konstituiert werden könnten – wie es in der mathematischen Mengenlehre bekanntlich tatsächlich geschieht. K. meint offenbar, daß zum ursprünglichen, vormathematischen Mengenbegriff mehr als ein Element gehöre. Das könnte aber mit demselben Recht für den Klassenbegriff geltend gemacht werden – schon weil zu ersterem (ursprünglichen Mengenbegriff) wohl auch gehört, daß die vereinigten Elemente nicht allzu ungleichartig sind. Noch weniger geht aus obigen Ausführungen zwingend hervor, wieso „Null“ als Begriff einer Anzahl aufgestellt werden könne.

Im Bildungsgesetz der Zahlenreihe sieht der Autor – wohl mit Recht – auch den logischen Grund für die Geltung der mathematischen Induktion. Jenes wird hier (S. 17) aber anders formuliert als oben (S. 15): es ergibt sich in rekurrirender Definition der einzelnen Zahlen durch Zurückführung auf die Zahl Eins und die Addition. Oben jedoch hatten wir gehört, daß das Bildungsgesetz „*nicht* schon die Zahl Eins und die Addition voraussetzen“ dürfe! Was gilt also¹⁵?

¹⁴ Das aktual Unendliche (fertig vorliegende U.) wird heute von den Mathematikern im allgemeinen abgelehnt; daß es in sich widerspruchsvoll sei, ist aber m. E. auf dem realistischen Standpunkt K.s kaum zu beweisen.

¹⁵ Poincaré hat bekanntlich die mathematische Induktion als synthetisches Urteil a priori betrachtet. W. Dubislav hat demgegenüber geltend gemacht, daß der „Schluß von n auf $(n + 1)$ “ zwar an sich logischer Art sei, und in der letzterwähnten Fassung des Bildungsgesetzes der Zahlenreihe beschlossen liege; nicht logisch beweisbar sei dabei nur, daß man längs der Zahlenreihe ins Endlose weiterschreiten kann. Insofern wäre der Standpunkt Poincarés keineswegs gänzlich überholt. Zugegeben bleibt jedoch K. seine in diesem Zusammenhange gemachte Bemerkung, es heiße „sich formalistisch

Bei den vorstehenden Einwänden gegen K. wurde seine Zurückführung des natürlichen Zahlbegriffs auf den der Menge vorausgesetzt oder zum mindesten nicht negiert. Wir haben aber schon oben angedeutet, daß sehr wohl Bedenken gegen die Sicherheit bestehen, mit der die logische Priorität der Kardinalzahl behauptet wird – und damit auch gegen K.s Grundthese. Ob nun die Zugehörigkeit von Objekten zu einer bestimmten Menge festgestellt oder festgesetzt wird – auf jeden Fall wird bei dem Prozeß, in dem die Zahlen zur Gegebenheit gelangen, jedem Objekt immer ein und nur ein Zeichen zugeordnet, d. h. m. a. W. beim Zählvorgang jedem Objekt ein Zahlzeichen. Ist also dabei das letztgebrauchte Zeichen etwa m , so sagt das allerdings: „Der Inbegriff, die Menge der gezählten Elemente entspricht dem Zahlzeichen m “ – aber noch ganz und gar nicht, daß durch eine Festsetzung darüber, welche Gegenstände dem Zählvorgang unterliegen sollen, unabhängig von diesem Bezeichnungsvorgang eine derartige Menge von Objekten geschaffen würde, daß ihre (der Menge) Eigenschaften der Feststellung des (Zahl-)Zeichens des letzten bezeichneten Objekts gegenüber *logisch* primär wären. Denn ein *mathematisch verwendungsfähiger* Mengenbegriff könnte vielleicht nur korrelativ zu einem solchen Bezeichnungs-(Zähl-)Vorgang gebildet werden, also zu einem *Ordnungs*prozeß, der die fraglichen Objekte zusammenfaßte. Daß beim Zählen immer das m -te Objekt „herauskommt“, bedeutete dann nur die logische Unabhängigkeit von einer *bestimmten Art* der Anordnung, nicht von jeder Ordnung überhaupt. „Eine Menge von Objekten zählen“ hieße demnach bloß, daß bei jeder Anordnung derselben das letzte stets das m -te ist. Dann wäre aber die „Anzahl“ (Kardinalzahl) der Mengenelemente nichts anderes als das sich bei beliebiger Anordnung derselben stets ergebende Zahlzeichen, also die *Ordinalzahl*, und es bedürfte, anders als K. will, zur Definition des Zahlbegriffs nicht erst des Mengenbegriffs¹⁶. Betrachtet man jedoch *von vornherein* die Kardinalzahl als das Primäre, so erscheint es allerdings naheliegend, die Menge als deren notwendiges Substrat zu reklamieren. Nur setzt man sich dabei in gleicher Weise über ein Problem hinweg, wie das K. Russell zum Vorwurf macht (s. u.)¹⁷.

Sieht man (mit Kaufmann l. c. S. 82 ff.) die natürlichen Zahlen als Abstraktionen aus einem schrankenlos fortsetzbar gedachten Zählprozeß an, gilt also sozusagen die Ordinalzahl als primär, so ist jede natürliche Zahl völlig eindeutig bestimmt durch Unverträglichkeitsrelationen, die „für sie allein mit dem Ausschluß jedweder anderen Unverträglichkeitsbeziehung

über ein Problem hinwegsetzen, wenn man die natürlichen Zahlen einfach, als jene definiere, für die die mathematische Induktion gelte“ (l. c. S. 18) (Anmerk. während der Korr.).

¹⁶ Vgl. Felix Kaufmann, „Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung“, Deuticke, Leipzig und Wien, 1930, S. 78 ff., und die dort angeführte Literatur.

¹⁷ Eine eindeutige Entscheidung dieser Fragen ist wohl noch ausständig. Ich möchte mich auch nicht mit Kaufmann schlechthin identifizieren, sondern eher die Begriffe der Kardinalzahl und der Ordinalzahl als gleich ursprünglich ansehen, derart, daß sie einander implizieren.

verknüpft“ sind¹⁸, und „die Zahlenreihe stellt sich sohin als eine schrankenlose Superposition von Unverträglichkeitsbeziehungen über ein ‚erstes‘ Element dar, dergestalt, daß die auf eine Zahl folgende gerade eine Unverträglichkeitsbeziehung außer denjenigen einschließt, die ihren, unmittelbaren Vorgänger definieren.“ Kaufmann selbst sieht in diesem Ergebnis eine „gewisse Verwandtschaft mit der Definition (Russells u. a.) der natürlichen Zahlen durch das Prinzip der ... mathematischen Induktion“ (l. c. S. 94) – wobei aber davon abzusehen ist, daß Russell andererseits im Gegensatz zum Standpunkt Kaufmanns den Begriff der Zahl durch den der Klasse definieren will¹⁹.

Das genannte Prinzip besagt bekanntlich, daß jede gegenüber der Relation des „Nachfolgens“ invariante Eigenschaft des ersten Elements einer Folge jedem beliebigen Element der letzteren zukommt. Damit letztere Aussage für den „Finitisten“²⁰ einen Sinn erhält, muß sich aber jedes beliebige Element in endlich vielen Schritten erreichen lassen – eine Bedingung, die die Zeit voraussetzt und insofern nicht rein logischer Natur ist. Es folgt (nach Kaufmann) auch keineswegs schon aus der „Gleichgültigkeit“ der Glieder der Folge gegenüber der Nachfolgebeziehung, daß jede Eigenschaft des ersten jedem weiteren Element der Folge zukommen müsse – was Kaufmann l. c. S. 89 an einem Beispiel dartut²¹. Vielmehr gibt es Folgen, bei denen trotz jener „Gleichgültigkeit“ ein Teil ihrer Elemente durch das erste Glied und die Nachfolgerrelation allein nicht auf die obige Weise bestimmt werden können, d. h. bei denen eine Eigenschaft des ersten Gliedes nicht auf jedes beliebige weitere sozusagen „vererbt“ wird. Es kann also

¹⁸ Daß etwas ein „Drittes“ ist, ist unverträglich mit der „Negation eines „Zweiten“, dieses wiederum mit der eines „Ersten“. Zum Unterschiede gegenüber einem „Vierten“ usw. setzt das Dritte außer dem Ersten und Zweiten nichts voraus. – *Durch das Gesagte würde sich, wenn die ordinale Auffassung zurecht besteht, auch die ihm durch seinen Standpunkt gleichsam aufgezwungene Erklärung Krafts erledigen, daß die Zahlenreihe erst mit Zwei beginne.* –

¹⁹ Kraft sowohl wie Kaufmann halten je eine Seite der Auffassung Russells im wesentlichen fest und negieren die andere.

²⁰ Kaufmann ist entschiedener Finitist, d. h. erkennt dem Unendlichen in der Mathematik keine logische Daseinsberechtigung zu.

²¹ Es handelt sich dort um die Reihe

$-1, -1/2, -1/4, -1/8, \dots, 1/8, 1/4, 1/2, 1, 2, 4, \dots$

Sie hat ein erstes Glied, und zu jedem Glied gehört ein und nur ein unmittelbar folgendes, sowie (mit Ausnahme des ersten!) ein ein und nur ein unmittelbar vorangehendes. Aber das erste Glied (nämlich -1) besitzt eine Eigenschaft – die, eine negative Zahl zu sein – die nicht jedem Element der Folge zukommt, obwohl sie gegen die Beziehung des Nachfolgens invariant ist, d. h. obwohl sie dem unmittelbaren Nachfolger jeder Zahl (obiger Reihe), die selbst diese Eigenschaft (negativ zu sein) hat, in gleicher Weise zukommt. – Nur wäre Kaufmann gegenüber daran zu erinnern, daß in der gewöhnlichen Formulierung des Prinzips von Nachfolge überhaupt, nicht von unmittelbarer Nachfolge die Rede ist; gegen Nachfolge überhaupt ist aber die eben betrachtete Reihe keineswegs invariant.

das Prinzip nur auf solche Folgen angewandt werden, bei denen eine durchgängige derartige „Vererbung“ statthat bzw. beweisbar ist; dann gilt es aber auch immer. Die von Kaufmann l. c. S. 84 ff. angegebene Definition der natürlichen Zahl genügt dieser Bedingung, und man darf daher demgemäß auf die natürliche Zahl bei Beweisen die mathematische Induktion anwenden. Ja, Kaufmann gibt sogar Poincaré darin recht, daß das Induktionsprinzip „ein Spezifikum der natürlichen Zahlen“ sei. Das eigentliche Problem derselben besteht für ihn darin, „das logische Abstrakt der endlichen Erreichbarkeit bloßzulegen“, und er glaubt es – wenn anders ich ihn recht verstehe – durch seine erwähnte Definition zu lösen²². Es steckt aber, wie ich glaube, das Zeitmoment nicht erst in der Erreichbarkeit „nach endlich vielen Schritten“, sondern schon in der Nachfolgebeziehung²³, die auch Kaufmann in seiner Definition implizite verwendet (wenn er von den Elementen Z_m und Z_n spricht).

Nach diesem Exkurs zu Kraft uns zurückwendend, wollen wir möglichst mit des Autors eigenen Worten kurz wiedergeben, was in den beiden folgenden Abschnitten „Die erweiterten Zahlen“ und „Das Rechnen mit denselben“ (l. c. S. 26–37) zur Kritik Anlaß gibt.

Die „erweiterten“ Zahlen (relative, rationale, irrationale usw.) lassen sich auf die natürlichen – und damit auf den Mengenbegriff zurückführen, und zwar – genauer – mit Hilfe der natürlichen Zahlen definieren als Beziehungen dieser letzteren; somit „gibt es für sie eine empirische Zuordnung gerade soweit, als sie bei dieser Zurückführung empirische Anwendbarkeit gewinnen. Rationale Zahlen (Brüche) sind Paare natürlicher Zahlen, derart, daß ein Bruch das „Verhältnis“ zweier Anzahlen angibt. Daher stellen auch die Brüche Klassen von Mengenbeziehungen dar, weil jenes Verhältnis für alle Zahlenpaare gilt, die in demselben (Verhältnisse) stehen. „ $\frac{2}{3}$ “ heißt demnach: „im Verhältnis von 2 : 3“, aber nicht: „zwei Drittel“. „Denn ein Bruch besteht aus einem Paar natürlicher Zahlen, ein Drittel ist aber keine natürliche Zahl, von einer Anzahl so verschieden wie eine Ordnungszahl ... Hälften, Drittel usw. sind gleiche Teile, die in verschiedener Anzahl ein

²² „Als natürliche Zahlen bezeichnen wir die Elemente der durch die folgenden Festsetzungen und ausschließlich durch diese bestimmten Struktur:

1. Es gibt ein und nur ein Element, mit dessen Vorliegen das Nichtvorliegen keines anderen unverträglich ist.

2. Es gibt zu jedem Element Z_m ein und nur ein Element Z_n , mit dessen Vorliegen das Nichtvorliegen von Z_m unverträglich ist, wobei das Vorliegen von Z_n außerdem nur mit dem Nichtvorliegen eines solchen von Z_m und Z_n verschiedenen Elements unverträglich ist, mit dessen Nichtvorliegen auch das Vorliegen von Z_m unverträglich ist.

3. Die durch 2. bestimmte Beziehung zwischen Z_m und Z_n ist unverträglich mit der gleichen Beziehung zwischen einem anderen Element und Z_n .“

Dabei soll das „Vorliegen“ einer bestimmten natürlichen Zahl nichts anderes bedeuten, als daß sie einem Gegenstand zugeordnet gedacht ist (also die Verwendung eines bestimmten Zahlzeichens gemäß einer eindeutigen Verwendungsordnung).

²³ Es handelt sich wohl nicht um ein logisches Folgen, denn es folgt nicht eine Zahl logisch aus der vorhergehenden.

Ganzes bilden“. Genauer „bedeutet ‚zwei Drittel‘ ... die Klasse der Mengen von (je) zwei Elementen, die dadurch charakterisiert sind, daß drei (solcher Elemente) ein Ganzes bilden. Mit der Einführung der Teile ist man jedoch schon auf ein anderes Gebiet übergegangen. Denn eine *Zahl* kann man nicht in Teile teilen, weil eine Zahl eine Beschaffenheit ist, die allen gleichzahligen Mengen gemeinsam ist. Teilen kann man nur *Mengen* und *Größen*.“ Aber auch erstere „kann man in gleiche Teilmengen nur teilen, sofern die Anzahl ihrer Elemente ein Vielfaches einer anderen Anzahl ist. Hingegen lassen sich kontinuierliche Größen beliebig in gleiche Teile teilen. Indem man die Einheitsmenge²⁴ oder -größe in gleiche Teile teilt, kann man neue Einheiten schaffen, die kleiner sind als Eins²⁵. Das ist der Sinn von Hälfte, Drittel usw. Aber mit diesen (sekundären) Einheiten lassen sich keine Zahlen aufbauen, die kleiner sind als Eins. Denn Vielseiten solcher Einheiten sind nur Anzahlen von Teilen, also von *speziellen* Elementen. Ein *Bruch* gibt dann die Anzahl solcher Teile an. ‚Zwei Drittel‘ sind zahlenmäßig dasselbe wie ‚zwei Äpfel‘. Sie sind einfach nur benannte Zahlen. Man hält damit nur wieder bei den einfachen natürlichen Zahlen.“

Für die *Anwendbarkeit* der Brüche bedarf es nach K. gar nicht einmal der zahlenmäßigen Bestimmung von Teilen ihrer Menge und Art nach, es genügt nämlich dazu das Vorhandensein von Paaren empirischer Mengen. „Denn die Anzahlen ihrer Elemente können immer so auf einander bezogen werden, daß das Verhältnis dieser Zahlen der Definition eines Bruches entspricht. Daß zwischen den Anzahlen empirischer Elemente ein solches Verhältnis besteht, ist an keine empirische Bedingung geknüpft. Denn die Beziehung zwischen den Zahlen wird von uns nur hergestellt als eine rein gedankliche: ihr muß keine empirische entsprechen. Das ist nur bei der Anwendung auf Teile der Fall, wo die Mengepaare durch eine empirische Beziehung (Teil – Ganzes) verbunden sind.“

Was die *irrationalen* Zahlen betrifft, so soll die Ausfüllung einer „Lücke“ – K. denkt hier ohne Zweifel an *Dedekind* – durch die Annahme eines irrationalen Limes „nicht zu rechtfertigen“ sein und auch „nichts helfen“, weil sich eine „solche Zahl nie anders als durch die Konvergenz zweier unendlicher Reihen von Brüchen *bestimmen*“ lasse. „Eine solche Zahl ist natürlich (selbst) *keine Folge* von Brüchen mehr, sondern *eine ganz neue Art von Zahlen* ... (nämlich) *eine Beziehung* (und zwar die der Konvergenz) zwischen zwei Summen von Brüchen, und damit eine potenzierte Beziehung zwischen natürlichen Zahlen.“ Derartige potenzierte Beziehungen von generellen Mengenbeschaffenheiten (was die natürlichen Zahlen für K. sind) sind wohl denkbar, aber nicht zur Bestimmung empirischer Größen verwendbar. „Denn eine irrationale Zahl wird durch eine *unendliche* Reihe von Brüchen dargestellt, was in der Erfahrung nicht erfüllbar ist.“ Sie läßt sich somit für die Anwendung nur durch eine endliche Folge von Brüchen ersetzen, nur durch einen Näherungswert – wobei das Gebiet der

²⁴ Das ist natürlich nicht die „Einheitsmenge“ im Sinne der Mengenlehre (die nur aus einem Element bestehende Menge), sondern eine *als Einheit gewählte* Menge (bzw. Größe).

²⁵ D. h. offenbar: kleiner als die *ursprüngliche* Einheit.

Anwendung das der Maßzahlen von Größen, und zwar genauer dasjenige von Verhältnissen von Größen sei. „Damit bewegt sich aber die Anwendung der Irrationalzahlen ... bloß innerhalb der Anwendung von Brüchen (also von rationalen Zahlen)“, und „das mathematisch Spezifische (derselben) geht ... dabei verloren.“

Analoges gilt nach K. auch für die Anwendung der *komplexen* Zahlen.

„Indem sich die erweiterten Zahlen als Paare natürlicher definieren lassen, bilden die Grundrechnungsarten (der letzteren) ihre Basis ... Da in den Rechnungsoperationen²⁶ nur Umordnungen gegebener Elemente vorgenommen werden, denen keine eigenen empirischen Beziehungen entsprechen, müßten eigentlich auch die erweiterten Zahlen unbeschränkt und bedingungslos auf empirische Mengen anwendbar sein ... Aber zu einem nützlichen Gebrauch dieser Zahlen geben doch nur einige besondere Erfahrungsgebiete Anlaß.“

„Das Rechnen mit den erweiterten Zahlen beruht auf genau denselben Operationen wie das mit den natürlichen, aber auf eigenen Rechengesetzen²⁶.“ Diese sind „willkürliche Festsetzungen unter dem Gesichtspunkt, in ihnen die für die natürlichen Zahlen (geltenden) möglichst aufrecht zu erhalten.“ Dieser „willkürliche Charakter zeigt sich besonders bei (solchen) Festsetzungen wie $(-a)(-b) = +(ab)$. Man könnte auch $(-a)(-b) = -(ab)$ festsetzen und die Operation $(-a)(+b)$ verbieten; dann wäre $\sqrt{-1} = -1$ “ (l. c. S. 34). „Rechnen mit erweiterten Zahlen heißt: Die Grundrechnungsarten mit Zahlenpaaren vollziehen, und in ihrer Anwendung heißt das mit Mengenpaaren arbeiten ... Aber die in den Rechnungsoperationen aufgegebenen Beziehungen lassen sich *nicht alle* zwischen Mengenpaaren herstellen: so nicht $(-a)(-b)$. Man kann eine Fehlmenge (i. e. sozusagen negative Menge) wohl mit einer natürlichen Zahl multiplizieren, aber eine Fehlmenge so oft zu addieren, als es eine andere Fehlmenge gibt, das ist unausführbar, das hat überhaupt keinen empirischen Sinn ... Derartige Berechnungen sind in der Erfahrung nicht anwendbar, nicht weil es zufällig keine empirischen Entsprechungen dafür gibt, sondern weil es solche überhaupt nicht geben kann.“ (l. c. S. 35.)

Der Bestimmung der irrationalen Zahlen durch unendliche Folgen und solcher Festsetzungen wie $(-a)(-b) = +(ab)$ wegen läßt sich auch die Arithmetik nicht zur Gänze und nicht auf das ganze Gebiet der Erfahrung anwenden, sondern eben nur auf Mengen (Mehrheiten von Einzelnen²⁷), nicht auf Kontinuierliches²⁷ als solches. „Daß (sozusagen auf Umwegen! – M.) die Arithmetik (doch) auch auf kontinuierliche Gebilde angewandt werden kann, wird nur dadurch möglich, daß man im Kontinuierlichen künstliche Abgrenzungen setzt und es so in Teile zerlegt.“

Der folgende Abschnitt (l. c. S. 35–37) scheint mir einer der bemerkenswertesten des ganzen Werkes zu sein – obwohl er vom Autor selbst in Klammern gesetzt ist:

²⁶ K. unterscheidet (Grund-) „Rechnungsoperationen“ (wie +, –, ×, :, also die vier Spezies) und „Rechengesetze“ (wie z. B. $a + b = b + a$).

²⁷ Von mir gesperrt. – M.

„Wenn aber das Zahlensystem selbst als Kontinuum²⁷ bezeichnet wird, so beruht das auf einer Auffassung, welche die Zahlen selbst als Größen²⁷ verschiedener Art ansieht. Ein Kontinuum der Zahlen wird dadurch hergestellt, daß zwischen den ganzen Zahlen andere liegen: (nämlich) die Brüche ... und Irrationalzahlen, aus neuen Einheiten ($\sqrt{2}$, $\sqrt{1}$ usw.) bestehend. Die Reihe dieser Zahlen gilt darum als eine kontinuierliche, weil eine Zwischenschaltung *neuer*²⁸ Zahlen nicht mehr möglich ist.“ Die „Zwischenschaltung der Brüche und Irrationalen ergibt sich aber nur dadurch, daß sie kleinere Zahlen als die Ganzen darstellen und nach der Größe geordnet werden ... Die Zahlen werden damit als Größen verglichen²⁷.“ Aber diese Vergleichbarkeit ist ausgeschlossen, wenn²⁷ die erweiterten Zahlen als Beziehungen²⁷ zwischen den natürlichen definiert werden. Denn Zahlenverhältnisse können nicht größer oder kleiner als ihre Glieder²⁷ sein. Der Bruch $\frac{3}{2}$ ist nicht größer als 2 und nicht kleiner als 3, denn er ist ja das Paar aller Zahlen, die in dem Verhältnis 3 : 2, d. h. in der Beziehung $3a = 2b$ ²⁹ stehen. Nur wenn man diesen Bruch als die Anzahl von drei Hälften, also von gleichen Teilen einer Größenart auffaßt, gibt er die Maßzahl einer Größe, die zwischen den Größen 2 und 3³⁰ liegt.“ ... Insbesondere „tritt es ... wenn die Irrationalzahlen als ‚Schnitte‘³¹ gebildet werden ... mit aller Deutlichkeit zutage, daß dem Ganzen die Voraussetzung zugrunde liegt, daß die verschiedenen Zahlenarten durch Zerteilung von Größen gebildet werden. Das hat aber weder mit den reinen Zahlen noch mit den Zahlen als Mengenbeschaffenheiten etwas zu tun, das ergibt sich erst daraus, daß man die Zahlen auf Größen anwendet, die nach den verschiedenen Verhältnissen, wie sie die erweiterten Zahlen angeben, geteilt werden. Damit werden aber bereits kontinuierliche, weil beliebig teilbare Größen vorausgesetzt. Das Kontinuum wird nicht durch die Zahlen gebildet, sondern es muß schon vorgegeben sein. Die Zahlen könnten gar kein Kontinuum bilden, denn sie sind als Arten der Mehrheit von Einzelem und als Beziehungen zwischen diesen Mehrheitsarten nur Ordnungen im Bereich des Diskreten. Sie können nur zu einem schon vorliegenden Kontinuum in Beziehung gesetzt werden, indem sie zu seiner Bestimmung durch die Verhältnisse des Diskreten verwendet werden. Ein gegebenes Kontinuum wird durch eine Reihe von Schnitten den Zahlen gemäß geteilt, so daß keine neue Teilung mehr möglich ist. Die so geschaffenen Größen bilden ein Kontinuum, aber nicht die Zahlen.“ Wir können aber die vorstehenden Ausführungen K.s. so interessant sie auch an sich sind, nicht für durchaus befriedigend halten. Zunächst gilt das für die Auffassung der Brüche als „Verhältnisse von Anzahlen“ und somit als „Klassen von Mengen-Beziehungen, der vor allem die oben gegen

²⁸ D. h. noch anderer als der Brüche und Irrationalen.

²⁹ Im Text heißt es: „ $3a : 2b$ “, was offenbar ein Druckfehler ist.

³⁰ Unverständlich! Dürfte nur ein Versehen sein.

³¹ Nach dem Vorgange Dedekinds in seiner vielzitierten Abhandlung „Stetigkeit und irrationale Zahlen“.

die ohne Berücksichtigung der Theorie der Priorität der Ordinalzahlen und ohne kritische Auseinandersetzung mit derselben erfolgte Zurückführung des Zahlbegriffs auf den Mengenbegriff geltend gemachten Bedenken entgegenstehen. Man kann ihnen begegnen, indem man die Brüche als Symbole für Rechnungsoperationen mit natürlichen Zahlen betrachtet; dementsprechend erscheinen dann alle mit jenen ausgeführten Rechnungen als solche mit natürlichen Zahlen. Es ist auch zum mindesten nicht im vollen Umfang zuzugeben, daß den Rechnungsoperationen mit „erweiterten“ Zahlen „keine empirischen Beziehungen entsprechen“; man denke etwa an negative Zahlen und Thermometergrade! Richtig bleibt, daß die Rechengesetze für die erweiterten Zahlen auf *Festsetzungen* beruhen, aber diese sind keineswegs „willkürlich“, sondern zum mindesten durch Zweckmäßigkeitsgründe geboten, ja sie drängen sich vielfach als völlig naturgemäß wie von selbst auf. Das gilt auch für die von K. als besonders krasser Fall angeführte Festsetzung $(-a)(-b) = +(ab)$. Es ist auch nicht ohne weiteres einzusehen, wieso der Vergleich der neuen Zahlen als Größen ausgeschlossen sein müsse, wenn jene nur als *Beziehungen* zwischen den natürlichen definiert werden. Bekanntlich *setzt* man ebenso wie die Rechengesetze auch die Bedingung für die *Gleichheit* von Brüchen z. B. *fest*³²:

$\frac{x}{y}$ ist dann und nur dann gleich $\frac{a}{b}$, wenn $xb = ay$, eine Festsetzung, die nicht nur widerspruchsfrei möglich ist, sondern sich überdies als natürlich und zweckmäßig erweist.

Die paradoxe Bemerkung „ $\frac{2}{3}$ heißt nicht ‚zwei Drittel‘“ mag vielleicht nur dem System zuliebe ausgesprochen sein, aber auch die weiteren Ausführungen lassen des Autors eigentliche Meinung nicht immer leicht erkennen. Wenn es jedoch vielleicht zur Begründung obiger Paradoxie (die K. übrigens im folgenden stark einschränkt) dienen soll, daß eine Zahl als bloße Mengenbeschaffenheit nicht in Teile geteilt werden könne, so wäre dem zunächst entgegenzuhalten, daß man die Division auch als *Messung* auffassen kann, und es an sich keineswegs von vornherein grundsätzlich ausgeschlossen erscheint, eine Beschaffenheit durch eine andere zu messen³³. Führt man aber den Zahlbegriff nicht auf den der Menge zurück, sondern auf den beliebig fortsetzbar gedachten Zählprozeß, bzw. betrachtet man die natürlichen Zahlen als Abstraktionen aus demselben, so ist noch weniger einzusehen, wieso ein solcher Zählprozeß nicht in Teilprozesse sollte geteilt werden können. Was K. vorzuschweben scheint, ist vielleicht die scheinbar anschauliche, empirische Gegebenheit der Brüche bei der Teilung von Mengen. Wählt man eine solche als ein „Ganzes“, so bedeuten allerdings

³² Vgl. *F. Kaufmann*, l. c., S. 108–110. – „Daß ‚minus mal minus‘ ‚plus‘ ergibt, bedeutet ja nichts anderes als die Verabsolutierung der Rechengesetze für die Subtraktion, wonach $(a - b)(c - d) = ac - bc - ad + bd$ gilt.“

³³ Wie man denn z. B. die Lichtstärke (also auch eine quantitative Beschaffenheit!) einer Lichtquelle durch die einer Normalkerze mißt und beliebige Längen (Gewichte) durch die einer konventionellen Länge (Gewichtes). Wenn das bei Zahlen (quantitativen Mengenbeschaffenheiten) *nicht* möglich ist, *müßte* der Grund dafür angegeben werden.

„zwei Drittel“ davon jene Menge, die sich aus dessen zweimal gesetzten Drittel ergibt. Aber anschaulich, empirisch gegeben ist damit immer nur eine Menge, nicht ein Bruch (als Symbol für Operationen mit natürlichen Zahlen).

Wenn wir weiter hören, daß ein Bruch von einer Anzahl ebenso verschieden sei wie eine Ordinalzahl, so ist das zwar richtig, aber kaum in dem von K. angenommenen weiten Sinne, denn ein Drittel z. B. kann sehr wohl als eine neue Einheit angenommen und so als der natürlichen Zahl Eins (die für K. allerdings vielleicht nicht eigentlich als solche gilt, da er die Zahlenreihe erst mit „Zweit“ beginnen läßt) analog betrachtet werden – was übrigens unser Autor mit anderen Worten (siehe oben S. 139!) beinahe selbst sagt. Denn die Einschränkung, die er dort macht – daß sich nämlich mit solchen sekundären Einheiten keine Zahlen aufbauen ließen, die kleiner als Eins seien, weil nämlich solche (Zahlen) nur Anzahlen von Teilen, also von *speziellen* Elementen wären – ist wohl wenig plausibel. Es können mit demselben Rechte Elemente jeder beliebigen Art als „spezielle“ angesehen oder festgesetzt werden, auch jede als noch so „ursprünglich“ geltende Einheit als Teil einer anderen, noch ursprünglicheren. Als *Zahlen*, wenn auch nicht als „natürliche“, können die Brüche auf jeden Fall insofern betrachtet werden, als für sie die Rechengesetze der letzteren gelten und sie mit ihnen der Größe nach vergleichbar sind.

Was die *irrationalen* Zahlen betrifft, so steht der einfachen Postulierung eines solchen Limes allerdings der schon in launiger Weise von *Russell* geltend gemachte Einwand (vom Vorteil des Diebstahls gegenüber ehrlicher Arbeit) entgegen. Zu K.s Bestimmung derselben durch eine Konvergenz zweier unendlicher Reihen von Brüchen wäre jedoch folgendes zu sagen: Wir werden auf den in Rede stehenden Begriff – im Prinzip wenigstens – durch Gleichungen der Form $x^a = b$ geführt, denen erwiesenermaßen kein rationales x genügt³⁴. Wurzelauszug liefert jedoch eine Folge von Rationalzahlen (Brüchen), deren jede größer ist als die ihr in der Folge vorhergehende, deren a -te Potenzen aber stets um beliebig kleine Größen hinter b zurückbleiben – so daß sich die Zahlen jener Folge der Zahl b asymptotisch „von unten“ nähern. Sie können also niemals größer werden als b , d. h., es muß, wenn ε eine solche beliebig kleine rationale Größe bedeutet, $b + \varepsilon > (f_n)^a$ sein, wobei f_n eine beliebige (etwa die n -te) Zahl jener (durch Wurzelauszug gewonnenen) Folge bedeutet. Zum Beweise dieser in obiger Ungleichung ausgesprochenen oberen Schranke wird eine zweite Folge von Rationalzahlen angegeben, die sich gleichfalls asymptotisch der Zahl b nähern, jedoch derart, daß sie stets (um eine gleichfalls beliebig kleine Größe) b übertreffen. Jedes Element (jeder Bruch) der zweiten Folge ist dann stets größer als jedes der ersten. Aber daraus *folgt* noch keineswegs, daß es eine „Zahl“ oder dgl. *zwischen* diesen beiden Folgen, von ihnen in beliebig engen Grenzen eingeschlossen, auch wirklich „geben“ muß, bzw. daß also eine Irrationalzahl definiert würde – als gemeinsame Grenze nämlich, der sich die beiden Folgen asymptotisch näherten. (Wir

³⁴ Vgl. *F. Kaufmann*, I. c. S. 123 ff.

sehen dabei noch ganz davon ab, daß wir unendlichgliederige Inbegriffe, wie es die hier verwendeten Folgen sind, als solche nicht eigentlich bilden, sondern höchstens ein Gesetz angeben können, nach dem je beliebig viele Glieder derselben berechnet werden können. Spricht man von unendlichen Reihen u. dgl., so ist streng genommen damit der Bereich eines Bildungsgesetzes gemeint.)

Nach diesen Vorbemerkungen mag im Anschluß an Kaufmann³⁴ der in Frage kommende Sachverhalt folgendermaßen kurz skizziert werden: Ausgangspunkt sei der Grenzwert „beschränkter“ Folgen, d. h. solcher, deren sämtliche Glieder (die alle > 0 sein mögen) unterhalb einer bestimmten Zahl liegen, so zwar, daß für jedes einzelne Element der Folge eine mit dem Ordnungsindex (d. h. der „Nummer“) des Elements innerhalb der Folge *variierende* obere Schranke besteht. Es läßt sich nun leicht beweisen, daß nur *derartige* („beschränkte“) Folgen einen Grenzwert besitzen, *nicht aber*, daß *allen* beschränkten und monotonen³⁵ Folgen ein solcher zukommt³⁶. Dagegen kann in jeder solchen Folge für einen beliebigen Bruch kein Intervall kleiner als k angegeben werden, dessen obere (bzw. untere) Grenze größer (bzw. kleiner) ist als jedes Element der Folge, und welches (Intervall) ein solches Element enthält. Eine Irrationalzahl wäre dementsprechend nichts anderes als nur der *abgekürzte Ausdruck* dafür, daß zu beschränkten monotonen Folgen *ohne* Grenzwert³⁷ *beliebig kleine* solche Intervalle, „*Häufungsintervalle*“, gehören. Demgemäß bestimmen zwei solche Folgen dann dieselbe Irrationalzahl, wenn nachweisbar jedes Häufungsintervall der einen mit jedem der anderen *mindestens ein* Element (mindestens *einen* Bruch) *gemein* hat. Hiermit ist nicht nur eine *Definition* der *Gleichheit* irrationaler Zahlen gegeben, sondern es läßt sich auch die Gültigkeit der *Rechnungsregeln* für dieselben herleiten. Selbstverständlich addiert usw. man beim Rechnen mit irrationalen Zahlen nicht etwa die Tatsache des Vorhandenseins oder der Zugehörigkeit solcher Häufungsintervalle, sondern rechnet in der Tat mit rationalen Approximationen.. Spitzfindig könnte man dabei allerdings weiter fragen, welchem Wert man sich dabei näherte, da doch nach Voraussetzung kein Grenzwert vorhanden sei. Die fragliche Approximation bezieht sich jedoch hier natürlich nur auf die a -ten Potenzen der Folgeelemente, die sich (entsprechend obiger Gleichung $x^a = b$) dem b ohne Ende nähern.

Hinsichtlich der „Anwendung der Arithmetik auf das ganze Gebiet der

³⁴ Vgl. F. Kaufmann, l. c., S. 123 ff.

³⁵ Eine Folge heißt „aufsteigend (absteigend) monoton“, wenn keines ihrer Glieder größer (kleiner) ist als das ihm folgende.

³⁶ Letzteres ergäbe sich aus der Anerkennung der Dedekindschen Auffassung. – Ich möchte nicht so weit gehen wie Kaufmann, der l. c. S. 126 die „Postulierung“ (einer neuen, nämlich „irrationalen“ Zahl an der Stelle einer „Lücke“, die jene sozusagen ausfüllte), einfach als „Nonsens“ bezeichnet. Das Postulieren ist solange wenigstens heuristisch berechtigt, als es nicht durch Besseres, „Konstruierbares“ ersetzt werden kann.

³⁷ Beispiel: die Folge $1.7, 1.73, 1.732, \dots$, wie sie sich bei der bekannten Berechnung der Quadratwurzel aus 3 ergibt.

Erfahrung“ wäre zu bemerken, daß die Stellungnahme zu K.s Ansicht von der Abgrenzung der Arithmetik gegenüber der algebraischen Analysis abhängig ist. Wird die Grenze eng zuungunsten der ersteren gezogen, so erscheint K.s Behauptung wohl anfechtbar (wenigstens wenn „ganz“ nicht allzu wörtlich genommen wird).

Unverständlich geradezu bleibt die Bemerkung, daß die Irrationalzahlen ... aus neuen Einheiten wie $\sqrt{2}$, $\sqrt{-1}$ usw. bestünden. $\sqrt{-1}$ ist auf keinen Fall irrational (sondern bekanntlich gleich $\pm i$), und somit auch keine irrationale Einheit. $\sqrt{2}$ könnte zwar als „neue“ Einheit gewählt werden – aber nur mit dem Erfolg, daß bisher rationale Zahlen und damit auch die bisherige Einheit irrational würden. Die Unmöglichkeit der „Zwischenschaltung neuer (i. e. weiterer) Zahlen“ (zwischen die rationalen und irrationalen) mag plausibel erscheinen; um aber mit solcher Entschiedenheit behauptet zu werden, müßte sie entweder streng bewiesen (womit es seine guten Wege hat) oder durch eine Art „Vollständigkeitsaxiom“ gefordert werden. Eine solche Forderung hätte aber doch mit einer „Konvention“, gegen die K. zu Felde zieht, eine zum mindesten weitgehende Ähnlichkeit!

Der Hinweis auf die Unvergleichbarkeit der erweiterten Zahlen der Größe nach und die Begründung desselben dürfte, von sinnstörenden Druckfehlern abgesehen, auf einem Mißverständnis beruhen. $\frac{a}{b} = \frac{x}{y}$ heißt einfach

soviel wie $ay = bx$, und $\frac{a}{b} > \frac{x}{y}$ soviel $ay > bx$. Der Bruch $\frac{3}{2}$, bzw. das

Zahlenverhältnis 3 : 2 ist keineswegs schlechthin und ohne nähere Erklärung einfach mit dem „Paare aller Zahlen, die in diesem Verhältnis stehen“³⁸, *identisch*; das gäbe weder mathematisch noch logisch einen Sinn, auch wenn es in einer ganz bestimmten Hinsicht auf den Inbegriff dieser Paare bezogen wird, d. h. je ein solches Paar quantitativ *ersetzen* kann und umgekehrt. Man kann einen Bruch oder ein Zahlenverhältnis auch anders als auf dem von K. angegebenen Wege mit ganzen Zahlen der Größe nach vergleichen: $\frac{3}{2} < 2$ heißt dann eben: $3 < 4$. Unverständlich erscheint ferner, daß die Bildung der Zahlenarten durch Zerteilung von Größen (zwecks Vergleichs nach der Größe) nichts mit den „reinen“ Zahlen, noch mit den Zahlen als Mengenbeschaffenheiten zu tun habe. Was können denn „reine“ Zahlen – der Ausdruck erscheint hier zum ersten Male und wird nicht näher erklärt – für K. anderes sein als Mengenbeschaffenheiten? Etwa Ordinalzahlen? Und ist denn „Größe“ nicht auch eine Mengenbeschaffenheit, und zwar gerade die, auf die es hier ankommt?

Wenn wir weiter erfahren, daß bei der Anwendung der erweiterten Zahlen auf Größen „bereits kontinuierliche, weil beliebig teilbare Größen vorausgesetzt“, „das Kontinuum nicht (erst) durch die Zahlen gebildet“ würde, „sondern schon vorgegeben sein“ müsse, und die Zahlen selbst „als Arten der Mehrheit von Einzelem nur Ordnungen im Bereich des *Diskreten*“ seien, so ist das verständlich, insofern man, wie das K. offenbar tut, dem Begriff der „Größe“ als solcher schon das Merkmal des *anschaulich-kon-*

³⁸ Gemeint ist wohl: „mit je einem Paare, das ... usw.“.

tinuierlichen Ausgedehntseins zuschreibt. Denn, wie Mohrmann³⁹ sagt, „zwischen dem anschaulichen Kontinuum und dem Kontinuum der reellen Zahlen besteht ... eine tiefe Kluft“. In letzterem „stehen die einzelnen Elemente genau so isoliert gegeneinander wie etwa die ganzen Zahlen. Und Strecken haben Länge, Zahlen haben aber wirklich keine Länge“. Selbstverständlich ist das alles aber keineswegs, wie denn auch P. Du Bois-Reymond „die Trennung des Begriffs der Zahl von dem der meßbaren (ausgedehnten, linearen) Größe für absurd hielt“⁴⁰. Wenn man den Begriff „Größe“ etwa implizit durch Axiome definiert⁴¹, so genügt ihm wohl ohne Zweifel auch der Begriff sowohl der natürlichen als der reellen Zahl. K. sagt uns auch nichts darüber, mit welchem Recht man von seiner Auffassung der natürlichen Zahlen (als „Mehrheitsarten“ usw.) zu der Erzeugung der „Zahlenarten“ (der „erweiterten“ Zahlen) durch Zerteilung von Größen übergehen kann⁴².

In diesem Abschnitt steckt m. E. ein besonders deutlicher Hinweis auf die Schwierigkeiten, denen K.s Philosophie der Arithmetik ausgesetzt ist⁴³. In diesem Sinne habe ich ihn als einen der bemerkenswertesten des ganzen Werkes bezeichnet.

Die empirische Geltung der Geometrie“ (S. 37–43)

„Was wir uns unter ‚Raum‘ vorstellen“ – der psychologische, naive Raum-begriff also – ist nach K. undefinierbar, weil er eine qualitative Beschaffenheit hat, der die Sinneswahrnehmungen zugrunde liegen; „gekrümmt“, „eben“, „zwischen“ usw. haben hier einen spezifischen qualitativen Gehalt. In der (modernen, wissenschaftlichen) Geometrie sind aber alle Grundbegriffe inhaltlich (d. h. ihrer qualitativen Art nach) gänzlich unbestimmt, und nur durch ihre formalen, relationstheoretischen Eigenschaften definiert, und zwar teils als Klassen-, teils als Beziehungsbegriffe. Dabei würden jedoch (sagt K.) erstere auch nicht explizit, sondern nur als Beziehungsglieder definiert, und die Beziehungen selbst in Axiomen formuliert.

³⁹ Hans Mohrmann, „Einführung in die nichteuklidische Geometrie“, 1930, S. 13 und S. 16.

⁴⁰ P. Du Bois-Reymond, „Allgem. Funktionstheorie“, 1882, I., 1., S. 57. (Zitiert nach Mohrmann.)

⁴¹ Z. B.: Ein Begriff X gehorche folgenden Axiomen: 1. Jedes X ist sich selbst gleich. 2. Ist $X_1 = X_2$, so ist auch $X_2 = X_1$. 3. „Folgt“ X_1 auf X_2 , und X_2 in demselben Sinne auf X_3 , so „folgt“ im nämlichen Sinne auch X_1 auf X_3 . – Ein solcher Begriff heiße „Größe“.

⁴² Die Mathematiker helfen sich da bekanntlich mit einem Stetigkeitsaxiom: „Jedem Punkt einer Strecke entspricht eine und nur eine reelle Zahl eines Intervalls, und umgekehrt.“ – K. aber müßte das als „willkürliche Festsetzung“ ablehnen.

⁴³ Allerdings wäre gerechterweise zuzugeben, daß auch der Konventionalismus keineswegs über alle Schwierigkeiten erhaben dasteht – ja daß das vielleicht von oder für jeden „Standpunkt“ in der Philosophie der Mathematik gilt.

Demgemäß „gilt eine Geometrie in der Erfahrung, sofern und weil ... (jenen) axiomatischen Beziehungen (und den durch sie definierten Grundbegriffen) empirische entsprechen“. Aber eine solche Geometrie ist keineswegs auf das (im ursprünglich-anschaulichen Sinne) Räumlichausgedehnte beschränkt: es können auch Töne, Farben usw. in einem zwei- (bzw. drei-) dimensional Mannigfaltigkeitssystem geordnet, gewissermaßen geometrisch behandelt werden. Auch die Raumzeitwelt (der Relativitätstheorie) „steht nicht in einem vierdimensionalen Raum, der dem dreidimensionalen Erfahrungsraum analog wäre, und sie wird auch nicht mit ihrer Geometrisierung auf einen solchen abgebildet, weil eben eine Geometrie nicht einen Raum im anschaulichen Sinne darstellt“; jene „ist (vielmehr) ein bloßes System von Beziehungen zwischen Zahlenquadrupeln, die dadurch geometrische Beziehungen sind, daß sie dem Beziehungssystem der *Riemannschen* Geometrie als einer bestimmten vierdimensionalen Mannigfaltigkeit entsprechen“.

Eine „rein mathematische“ Geometrie soll eigentlich „an und für sich“⁴⁴ überhaupt keine Beziehungen zur Erfahrung haben und gar nicht unmittelbar für sie gelten; vielmehr müsse aus der Vielzahl von Geometrien die für den empirischen Raum geltende erst herausgefunden werden (und zwar, was K. offenbar sagen will, auf empirischem Wege). „Räumlich“ bedeutet ja hier (für den Erfahrungsraum) und dort (in der reinen Mathematik) nicht dasselbe; von der qualitativen Beschaffenheit des Räumlichen, wie es sich in der Wahrnehmung darstellt, ist in den Geometrien als Zweigen der reinen Mathematik nichts enthalten.“ Es muß daher „erst eine Zuordnung von empirischen Objekten zur ... reinen Geometrie hergestellt werden“. „Zuordenbar“ ist aber ein solches Objekt, „wenn es in den Beziehungen steht, die die Axiome angeben“. Auf Grund der getroffenen Zuordnung wird dann „durch Feststellung der Lagebeziehungen und durch Messungen in der Erfahrungswelt bestimmt, welche topologische Geometrie und welche Metrik (in jener) gilt“⁴⁵.

In diesen Ausführungen K.s ein wenig innehaltend, möchten wir vielleicht zunächst bemerken, daß sich die Begriffe „qualitativ“ und „relationstheoretisch“ doch nicht *notwendig* gegenseitig ausschließen müssen, denn es können u. U. auch Qualitäten irgendwie formalisiert werden. Gleichwohl ist K. unbedingt zuzugeben, daß keineswegs *alle* qualitativen Eigenschaf-

⁴⁴ Ich weiß nicht, ob diese Einschränkung K. vor einem Widerspruch mit dem Vorhergehenden rettet, nach dem eine Geometrie *für die Erfahrung gilt*, soweit deren axiomatischen Beziehungen empirischen entsprechen.

⁴⁵ Es sei jedoch zu beachten, daß Messungen u. dgl. stets an einer unteren Genauigkeitsgrenze ihre Schranke finden, was bedinge, daß zuordenbare Objekte nur unterhalb dieser Grenze wählbar, darüber hinaus aber nur axiomatisch bestimmbar seien. Überdies „haben ... aber ... diese Messungen ... ihre physikalischen Voraussetzungen“ (z. B. Unveränderlichkeit der Maßstäbe, oder auch umgekehrt die Annahme, daß die Maßstäbe immer mehr gegen Null zusammenschrumpfen, so zwar, daß sie durch geeignete physikalische Annahmen sowohl im Sinne eines endlichen sphärischen als auch in dem eines ebenen Raumes interpretiert werden könnten).

ten der geometrischen Grundgebilde – bisher wenigstens – durch Axiome sozusagen eingefangen werden konnten, und das auch für die Zukunft sehr unwahrscheinlich ist. Was jene Definitionen (durch Axiome) betrifft, so handelt es sich in der Tat um (von *Poincaré* so genannte⁴⁶) „*unvollständige Definitionen*“ – in dem Sinne, daß sie gleichsam nicht *einzelne* Begriffe, sondern Gattungen von solchen definieren. Insofern ist der Hinweis auf Töne und Farben wohl begründet⁴⁷. Nicht ganz verständlich bleibt aber, daß eine Analogie zwischen einem vierdimensionalen Raum und dem dreidimensionalen der Erfahrung überhaupt nicht bestehen soll; es handelt sich dabei, wohlgemerkt, nur um irgendeine Analogie (die sehr verschiedene Grade haben kann), nicht um ein völliges Entsprechen. Es kann auch sehr wohl ein vierdimensionales Gebilde auf ein dreidimensionales abgebildet werden – „abgebildet“ nämlich im mathematischen Sinne des Wortes –, ebenso wie bekanntlich der dreidimensionale euklidische Raum auf die zweidimensionale euklidische Ebene, oder die Reihe der natürlichen Zahlen auf die Zahlengerade; das gilt natürlich auch für die *Riemannsche* Geometrie, auf die K. hinweist. Es handelt sich da nur um umkehrbar eindeutige gegenseitige Zuordnung. K. hat wohl einen anderen (als jenen spezifisch mathematischen) Sinn des Wortes im Auge, wenn er seine Behauptung damit begründet, daß „eine Geometrie eben nicht einen Raum im *anschaulichen* Sinne darstelle“. Aber auch das ist vielleicht schon zuviel gesagt, insofern nämlich die gewöhnliche euklidische Geometrie den Anschauungsraum immerhin sehr weitgehend, wenn auch nicht vollständig, nicht absolut „darstellt“, d. h. seine Eigenschaften zum Ausdruck bringt. Wenn wir dagegen hören, daß die „rein mathematische Geometrie ... mit dem Erfahrungsraum“ überhaupt „nichts zu tun ... hat“, so wäre doch wenigstens daran zu erinnern, daß die Axiome der euklidischen dreidimensionalen, also der ursprünglichsten, historisch ältesten Geometrie, eben durch den Erfahrungsraum veranlaßt, zum mindesten nahegelegt wurden;

⁴⁶ *Henri Poincaré*, „Letzte Gedanken“, deutsch von *K. Lichtenecker*, Leipzig 1913, S. 152 f.

⁴⁷ Diese und andere gleichsinnige treffende Beispiele finden sich auch bei *Rich. Baldus*, „Nichteuklidische Geometrie“ (Sammlung Göschen). – Natürlich können diese „*Gattungen*“ (von Begriffen) u. U. weiter eingeeengt werden. Es können z. B. die Axiome der elementaren euklidischen Geometrie, die sowohl die „Gerade“ (im gewöhnlichen, anschaulichen Sinne) als auch „Geodätische“, z. B. größte Kugelkreise definieren, durch die Forderung ergänzt werden, daß, wenn um einen *beliebigen* Punkt des Definiendums von der einen Seite dieses Punktes ausgehend und das Definiendum schneidend ein Kreisbogen von *beliebigem* Radius gezogen wird, dieser stets die andere Seite (des Definiendums) derart schneiden soll, daß zwischen diesen beiden Schnittpunkten ein *Halbkreis* liegt. Diese Forderung erfüllen größte Kugelkreise nicht. (Anm. während der Korrektur.)

⁴⁸ Vgl. *Hans Mohrmann*, „Einführung in die nichteuklidische Geometrie“, Leipzig 1930, S. 20/21. – Eine anschauliche ausgedehnte Längeneinheit wie das Pariser Meter oder dgl. – auch den Erdmeridian selbst seiner *Länge* nach – kann man nicht begrifflich definieren, sondern letzten Endes nur deiktisch aufweisen.

da alle späteren (nichteuclidischen) Geometrien jene gewissermaßen voraussetzen – zwar nicht logisch, aber psychologisch und wissenschaftshistorisch –, so kann man wohl auch ihnen – schon in dieser Hinsicht allein – nicht jegliche Beziehung zum Erfahrungsraum absprechen.

Was endlich die „Feststellung durch Messungen“ betrifft, durch die die für die Erfahrungswelt geltende Geometrie ermittelt werden soll, so möchten wir fragen, wie man sich die Ausführung derselben vorzustellen hätte, ohne dabei schon die euklidische Geometrie vorauszusetzen⁴⁸. Es gibt keine Längenmessung ohne die Zuhilfenahme sinnlicher Wahrnehmung, ohne eine willkürlich gewählte und *insofern relative* Einheit. *Relativ* ist aber eine solche Messung *nur* in der *euklidischen* Geometrie – wenn sie auch nicht-euklidisch nicht in demselben Sinne „absolut“ ist, wie die Winkelmessung. Man müßte also die Unabhängigkeit der geometrischen Eigenschaften der zu messenden Gebilde von ihrer „absoluten“ Größe vielmehr schon voraussetzen, und würde sich insofern in einem *circulus vitiosus* bewegen, wollte man sie durch Messung feststellen. (Diesen Umstand scheint uns auch der von *E. von Aster* [vgl. dessen „Naturphilosophie“ S. 100] geäußerte Einwand zu verkennen, der an die Möglichkeit denkt, daß „euklidisch geeichte“ Meßapparate zusammen mit „auf euklidischer Grundlage beruhenden Berechnungen“ bei Messungen von „Gegenständen von einer bestimmten Größe an“ stets Resultate ergeben könnten, die „in ganz bestimmter Weise korrigiert werden“ müßten – nämlich im Sinne einer nichteuclidischen Struktur der Erfahrungswelt.)

(Schluß folgt.)

Ernst Mayer: Dialektik des Nichtwissens. Mit einem Geleitwort von *Karl Jaspers.* (Studia Philosophica Supplementum 5.) Basel 1950. Verlag für Recht und Gesellschaft. 376 S.

Das Werk, das wir hier anzeigen, ist unter ungewöhnlichen Umständen entstanden. Der Verfasser, von Beruf Arzt, vor wenigen Jahren verstorben, war nach Holland emigriert und hat es während der deutschen Besetzung in dreieinhalbjähriger Abgeschiedenheit niedergeschrieben. Aus langjährigem Umgang mit seinem Jugendfreund und Schwager Jaspers hervorgegangen und in enger Vertrautheit mit seiner Gedankenwelt gereift, stellt es die wohl einzige Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie seiner Prägung dar, welche auf ihrem Boden und mit ihren Mitteln versucht, die Kategorien dieser Gedankenwelt in ihrer eigentümlichen Begrifflichkeit durchsichtig zu machen. Nicht also von außen und von den Resultaten her, wie es die üblichen Darstellungen der Jaspersschen Philosophie tun (woran kein Mangel ist), auch nicht nach dem üblichen Kontrastverfahren zu Heideggers Existentialontologie vor und nach der Kehre seines Denkens und auch nicht im Sinne einer analytischen Logik seiner Philosophie, die – wollte sie es bei solcher Durchleuchtung bewenden lassen – für ihren Blickpunkt, ihre Art von Distanz und Gliederung und nicht zuletzt für ihren kritischen Maßstab Verantwortung ablegen müßte. Vielmehr: „Es ist uns darum zu tun, mit logischen Mitteln den *dialektischen* Grund des Philosophierens aus Existenz zu erhellen, wofern dieses Nichtwissen ist.“ „Doch würde das Philosophieren aus dem Nichtwissen – müßte nämlich die Philosophie immer nur in dieser Weise auftreten – sowohl ohne Gestalt wie ohne Geschichte bleiben: Als wären Wissen und Nichtwissen selber dialektisch aufeinander bezogen, treiben Philosophie als Nichtwissen und Philosophie als Wissenschaft ohne Ende im Dasein einander hervor. Unsere Darstellung sucht daher von einer Zweiseitigkeit des philosophischen Denkens in dem Sinne zu sprechen, daß wir diesen gleichsam noch hinter jeder Philosophie suchen, das zeitlose, nie zu verwirklichende Sein der Philosophie überhaupt.“ Zweiseitigkeit nicht als Methode der Philosophie, sondern „dasjenige, was diese stiftet“ (nicht ihre Erfüllung, „eher ihr Schicksal“, zugleich aber das, was sie methodisch möglich macht und unterhält). Zielt diese Frage also auch auf die Jasperssche Philosophie als Manifestation des Philosophierens, so greift sie (mit ihren Mitteln und nach ihren eigenen Maßen zurecht) hinter sie zurück. Erneuert sie gewissermaßen, wenn auch in anderer Dimension und, wie sie glaubt: in radikalerer Weise und Reinheit, die kantische Frage, wie Metaphysik als Naturanlage möglich sei: „*Dialektik des Nichtwissens* heißt uns ein transzendierendes Denken, welches, von der Einheit unseres Ursprungs getragen, zwei „Seiten“ im Denken erstehen läßt, wodurch sich der Ursprung auf das *Eine* des Seins bezieht.“ Diese Seiten sind „der dynamische Ausdruck dieses Ursprungs selbst“ (jedem Ja einer wissensmäßigen Feststellung gehört ein Nein – nicht

im Sinne eines Noch – nicht, sondern ihrer fundamentalen Rücknahmebedürftigkeit in den eigenen und innersten Grund dessen, der die Feststellung trifft; ihrer Rücknahmepflicht kraft seines Mutes zum Einmaligen seiner selbst, das er nur insofern ist, als er dafür, und zwar in der Weise der totalen Rücknahmebereitschaft, entsteht. Diese Dialektik des Nichtwissens ist das negative Gegenbild zur Hegelschen, die ein logisches Kontinuum im Fortgang entfaltet, welches die actio des Denkens zwar braucht, aber zugleich führt und zu Ende bringt. Sie ist permanente Dialektik des Ursprungs, die sich selbst zurücknimmt, ihn nicht, wie bei Hegel, nur geschehen läßt, um ihn hinter sich zu bringen und sich von ihr weitertreiben zu lassen: eine Krise in Permanenz, eine permanente Revolution der Philosophie. „Dialektik ist nirgends ein Bestehendes, womit zu rechnen ist. Sie wird dem Nichtwissen sowohl zum transitorischen Moment seines Transzendierens wie andererseits zur *Idee*, die auf das Eine des Seins weist.“

Mayers Buch bildet somit zu Jaspers' „Philosophie“ (und in Fortführung seiner unter dem Titel „Vernunft und Existenz“ erschienenen Groninger Vorträge) eine komplementäre „Wiederholung“ und Explikation seiner Grundlagen. Es verhält sich zu ihr – das Bild muß schief sein –, wie in Hegels Gesamtwerk die Phänomenologie zum System, besser vielleicht: es gibt sich als ein Traktat von der Methode der Existenzerhellung, eine theoretisch-explizierende Einübung im Denken von Ursprünglichkeit. Charakteristisch für den Aufbau des Buches ist dabei, daß in den einzelnen Kapiteln jeweils Kritik an ontologischen oder antiontologischen Philosophien geübt wird, d. h. ihre Gehäuse und Positionen abgetragen und in den Ursprung zurückgenommen werden, so im II. Kapitel die Freiheitspekulation, im III. die Gegensatz-, Widerspruch-, Antinomie- und Paradoxspekulation, im IV. die „Anthropologie“, im VI. die verschiedenen Typen der Verabsolutierung in der „kleinen“ Immanenz (Spielarten des Materialismus, der Lebensphilosophie und des Psychologismus) und in der „großen“ Immanenz (Realismus, Bewußtseins- und Geistphilosophien), Nihilismus und Relativismus. Den Abschluß dieses Ganges bildet das VII. Kapitel über die Subjekt-Objektpaltung im Hinblick auf ihre Typen der „Unbewegtheit“ und „spekulativen Bewegtheit“. Das VIII. behandelt „Stufen des Transzendierens“, ihm folgt im IX. die Behandlung des Situationsdenkens und im X. die Kritik des ontologischen Situationsdenkens in der Phänomenologie und bei Heidegger. Die beiden letzten Kapitel haben die „Dialektik der Signa“ (die uns lediglich helfen, „ein ungegenständlich Gemeintes zu erhellen“, Quasikategorien des Transzendierens: Kommunikation, Geschichtlichkeit, Freiheit und absolutes Bewußtsein) und das „Das dialektische Ganze“ überschriebene Schlußkapitel, die Zusammenfassung der Zweiseitentheorie und -praxis des Philosophierens zum Gegenstand.

Der Ort des Mayerschen Werkes ist klar angegeben, von ihm selber auch in dienender Liebe zu Jaspers' Philosophie eingenommen und innegehalten. Ein imponierender pragmatischer Kommentar ihres beschwörend-erinnernen Grenzdenkens der Selbstbescheidung vor jeglichem An-sich liegt in ihm vor, der durch Konfrontation mit den großen philosophischen Leistungen der Vergangenheit Jaspers' Denken fruchtbar macht und dem Studium

seines Anliegens, das im Vergleich zu den Existentialontologien vernachlässigt worden ist, unentbehrlich sein wird; Zeugnis einer philosophischen Freundschaft, Vorbild eines Gesprächs an den Grenzen der Sagbarkeit, Denkmal zugleich einer unabgelenkten Energie und unbeirrbaren Treue zu den Forderungen der Moral „konkreten“ Philosophierens.

In des Verfassers Nachlaß fand sich eine abgeschlossene, das vorliegende Werk in gewissem Sinne weiterführende „Kritik des Nihilismus“. Hoffen wir, daß es gelingt, auch sie zum Druck zu bringen.

Göttingen.

H. Plessner

Herman Meyer: Kennis en Realiteit. 1949 Utrecht, Uitgeversmaatschappij W. de Haan N. V. 307 S.

Die Frage, auf die das vorliegende Buch eine Antwort geben will, ist die nach der Rechtfertigung der Erkenntnis, insbesondere der physikalischen, als einer objektiven und reellen. Vermittels der Anschauung, so ist die Meinung des Vf., beziehe sich unsere Erkenntnis auf eine Realität, während die Einsicht in den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen, wie sich dieser im logischen Gehalt unserer Erkenntnis ausdrückt, von ihm unter dem Begriff der Objektivität zusammengefaßt wird. Es wird also darauf ankommen, wie Vf. die Begriffe „Anschauung“ und „logischen Gehalt“ faßt und zur Definition des Dingbegriffes verwendet. Er hat darauf große Sorgfalt verwandt. Unter einem logischen Element, das nicht mit den sogenannten logischen Konstanten der Kalküle verwechselt werden darf, versteht er ein Element, das folgende Eigenschaften hat: Erstens soll es mit sich identisch sein. Zweitens sollen Urteile, die aus Zeichenreihen, die im Sinne eines gegebenen Logikkalküles sinnvoll sind, dadurch hervorgehen, daß man in ihnen die Variablen durch Namen logischer Elemente ersetzt, sinnvoll verneint werden können. Hingegen soll unter einem anschaulichen Element y ein Element verstanden werden, das sich für x in der Formel: „für alle $x : x = x$ “ nicht substituieren läßt und das weder negiert noch generalisiert werden kann. Diesem Begriff von Anschauung kommen etwa Bergsons „images“ nahe. Der Identitätssatz: „für alle $x : x = x$ “ setzt offenbar voraus, daß es wenigstens ein Individuum gibt, so daß Vf. als erkenntnistheoretisches Postulat aufstellt, daß es in unserm Denken ein Element gebe, daß identisch mit sich wiederholbar ist. Auf dieser Grundlage baut er seinen Dingbegriff auf, und zwar so, daß das Ding aufgebaut ist aus einem logischen Element, insofern es durch seine Eigenschaften bestimmt ist, und aus einem anschaulichen Element, insofern es nicht durch seine Eigenschaften bestimmt ist. Auf diese Weise sucht Vf. die Annahme eines Substrates als Träger der Eigenschaften eines Dinges zu vermeiden. Vor aller Bestimmtheit sei das Anschauliche Bestandteil unserer Erkenntnis. Mit Hilfe des Begriffs „kollineare Reihe“ baut er den Begriff der Vielheit auf. Im Begriff der kollinearen Reihe sei das Zeiterlebnis als anschauliches mit der physischen Zeit als dem logischen Element verbunden, so daß dieser Begriff eine Art „Schema“ der Zeit darstellt. „Vielheit“ ist dann die zu-

sammenfassende Bezeichnung für die wiederholte Setzung eines Zeitintervalls, „Wiederholbarkeit“, „Jetzt-Erlebnis“ und (räumliches) „Abstandserlebnis“ gelten als undefinierte Grundbegriffe.

Die geistreichen Konstruktionen, durch die der Vf. aus den wenigen Grundbegriffen die weiteren Begriffe (etwa den des Zeitintervalls) aufbaut, können hier nicht im einzelnen dargelegt werden. Das Gesagte macht wohl hinreichend deutlich, daß wir es mit einer positivistischen Theorie der Erkenntnis zu tun haben, die in eigentümlicher Weise Methoden des logischen Positivismus mit Gedanken anderer Provenienz (wie etwa *Bergsons*) zu verbinden weiß. Damit hat der Vf. sich eine Grundlage erarbeitet, von der aus er die Fragen der Erkenntnistheorie selbständig behandeln kann: den Begriff der natürlichen Zahl, der Wahrscheinlichkeit (die er als eine numerische Behauptung über Möglichkeiten interpretiert), des Naturgesetzes, der Induktion, um nur einige der von ihm behandelten Themen zu nennen. Was nun aber die Frage nach dem anlangt, worauf sich alle Erkenntnis bezieht, so ist es verständlich, daß Vf. den bekannten Satz *Wittgensteins* erweitert: nicht nur, daß die Welt ist, sondern auch *wie* sie ist, ist das „Mystische“ – ein Mystisches nun freilich, das nicht auf einen unerkennbaren Hintergrund verweist, sondern – gemäß den undefinierten Grundbegriffen, mit denen der Vf. arbeitet – auf das vor aller Erkennbarkeit zu postulierende Anschauliche.

Das Buch zeichnet sich durch sorgfältige Beweisführung und klare Sprache aus; es zeugt von beachtlicher Kenntnis der heutigen erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Problemlage. Wenn es das Vorwort des Herausgebers der „Philosophische Bibliothek“, *J. Clay*, nicht sagte, so würde man schwerlich vermuten, daß der Vf., der lange Zeit als Kaufmann in den niederländischen Kolonien tätig war, als Philosoph Autodidakt ist.

Hembsen

J. v. Kempster

Walter E. Heistermann: Erkenntnis und Sein. Untersuchungen zur Einführung in das Wahrheitsproblem und seine geschichtlichen Ursprünge. Maximilianverlag, Detmold 1951. 151 Seiten.

Die philosophische Besinnung der Gegenwart wendet sich unter dem Einfluß der Existenzphilosophie und der neuen Ontologie wieder erkenntnistheoretischen Problemen zu. Sie lassen die Wahrheitsfrage eindringlich hervortreten, lenken auf konkrete Lösungsversuche hin und bilden einen wirksamen Schutz gegen zerfließende, pseudophilosophische Deklamationen. Das Buch Heistermanns ist in dieser Richtung sehr wertvoll. Es bietet im ersten Teil eine spannende Problemexposition, im zweiten eine ebensolche Darstellung der Entwicklung des Erkenntnisproblems bis Descartes. Dank dem synoptischen Geschick des Verfassers ist die Schrift eine vorzügliche Hilfe zur Einführung in die Philosophie; sie bietet aber auch dem Fachkundigen viele Anregungen. Heistermann hat das problemkundliche Schrifttum der neueren und neuesten Zeit verarbeitet und bringt wertvolle

Quellenhinweise auf die klassischen Werke. Er erwartet sich weitere Aufhellung des Erkenntnisproblems aus einer vertieften Betrachtung Kantscher Gedanken. „Durch den transzendentalen Idealismus Kants, der zugleich als objektiver Phänomenalismus erscheint, ist die Adäquationstheorie sehr fraglich geworden. Und hier scheint der Ansatzpunkt zu liegen, wo die Diskussion des Erkenntnisproblems aufgenommen werden müßte“ (S. 131). Der fesselnde Abschnitt über die „Evidenz als Wahrheitskriterium“ bedürfte vielleicht einer Ergänzung durch die Schilderung der Wege, auf denen man heute der Lösung des Problems der theoretischen Bewährung und Sicherung näherzukommen hofft.

Aschaffenburg.

August Seiffert

Albert Grote: Die Welt der Dinge. Eine Phänomenologie ihrer formalen Struktur. Hansischer Gildenverlag Joachim Heitmann & Co., Hamburg 1948. 300 S.

Es liegt im Inhalt dieses Buches selbst begründet, daß sich die Kritik vorerst mit einem vorläufigen Urteile begnügen muß; sein Verfasser klammert nämlich ausdrücklich die Erörterung der Grundsituation allen Erkennens aus, die, wie er mit Recht hervorhebt, „in alle umfassenden philosophischen Systeme der Neuzeit hinein sich abprägt“ (12). Aus den wenigen Andeutungen, die er über die Grundsituation des Erkennens macht, läßt sich zwar das Vorhandensein, nicht aber das Wesen dieses systematischen Einheitspunktes seines philosophischen Denkens entnehmen, so daß eine Fülle interessanter und wichtiger Einzelanalysen zur Ontologie des Dinges und zur Logik des Urteils im Endergebnis doch mehr unverbunden nebeneinander stehen, als daß sie ein geschlossenes Bild von den Anschauungen des Verfassers und somit von der Welt der Dinge selbst geben könnten. Infolgedessen muß auch der Leser und der Kritiker immer mit der objektiven Möglichkeit rechnen, daß er ‚seine‘ Deutung dann von Grund auf zu revidieren hätte, wenn Grote einmal seine Anschauungen über die Grundsituation des Erkennens vollständig publizieren sollte.

Diesen Eindruck mußte der Rezensent um so mehr gewinnen, als die bereits erwähnten Andeutungen des Verfassers auf eine bedeutsame Fortentwicklung innerhalb der Phänomenologie selbst schließen lassen. Er radikalisiert nämlich den Husserlschen Ansatz der Phänomenologie, indem er deren Epoche (Einklammerung der Existenzsetzung) selbst wiederum einklammert und so den Blick erst wieder freibekommt für das Wesen von Existenz. Darüber hinaus setzt er die Intentionalität des Erkennens nicht mehr als dessen Urstruktur an. „Es wird dadurch, daß ich die Augen öffne und nun etwas sichtbar wird, das bei verschlossenen Augen sich nicht gab, mit dem zugleich nicht auch eine Beziehung sichtbar, in der das Gesehene als mir gegeben offenbar würde... Wäre, damit etwas in seinem Gegenüberliegen sich zeigt, ein Moment des Gegebenseins (und mit ihm ein Ich, dem es gegeben wäre) als mitgegeben erforderlich, so

müßte das ja selbst wiederum in und mit einem Gegebensein – für und einem Ich, dem es gegeben wäre, manifest werden; und das dann wiederum auch; und so usque ad infinitum“ (11/12). Hier haben wir äußerst zukunftsreiche Gedanken vor uns, die genau die Stelle bezeichnen, von der aus jenseits von Phänomenologie und Existenzphilosophie die innersten Probleme der Erkenntnisstruktur neu aufzurollen wären. Aber wie bereits gesagt, betritt der Verfasser im vorliegenden Werk leider nicht diesen Weg, sondern scheint uns zu früh und ohne Not in die traditionellen Bahnen einer Phänomenologie einzulenken, die den Ursachverhalt des Wissens und Erkennens als einen rezeptiv-spontanen, hinnehmend-formenden Akt bestimmt.

In der Erwartung konstituiert sich für Grote das Ding: „Das Ding ist die schon vorerfaßte Antwort auf eine je besondere Gestaltung erwartenden Herangehens an die Welt“ (49). „Das Wesen des Dinges“ ist ihm „eine in sich geschlossene Gesamtheit von etwas, was einem eigenartigen Erwartungszusammenhang die Erfüllung gibt“ (48). Der Erwartung ist eine merkwürdige Dynamik eigen, eine gespannte Zweischichtigkeit, eine Transzendenz in die Zukunft hinein, die sich vor allem in den Urteilen abspiegelt, mit deren Hilfe wir die Dingwelt erfassen. „Das Lebendige ist von sich aus in die Zukunft hineingebaut; und muß das sein, um überhaupt Bestand zu haben“ (41). Daher nimmt Grote eine innere Zeitlichkeit des Urteils an, die in dem „Abgesetztsein des Prädikats vom Subjekt“ (107) besteht. Dieses Abgesetztsein von sich selbst, dieses Abgehobensein findet nun innerhalb der Erwartungsvorstellung statt, zwischen ihrer zunächst gegenständlichen Leere und der in ihr aber bereits intendierten heraufscheinenden Fülle der Dinge der Welt. Wie verhält sich aber diese innere Zeitlichkeit des Urteils und des Dinges – denn auf S. 127 schreibt der Verfasser: „Das Urteil in dem hier gefaßten Sinne und das Ding sind in ihrer Struktur gleichartig gegründet!“ – zu der äußeren Zeitlichkeit? Da für Grote das psychische Geschehen der Realisierung eines Urteils gerade nicht das Urteil als solches ist, so gilt: „Das Urteil als solches ist nichts Zeitliches, nicht gebunden in den Ablauf des Weltgeschehens“ (115). Auch von der Seite des Dinges her gesehen, übernimmt Grote seinem eigenen tieferen Ansatz entgegen diesen genuin Husserlschen Standpunkt, wenn er davon spricht, daß vom Erwartungsstandpunkt aus „ein Gegenstand jahrelangen Umganges plötzlich wie in ein leeres Nichts sich auflösend als bloßer Schein sich herausstellen“ könnte... „So abwegig die Annahme eines derartig explosiblen Charakters der alltäglichen Umwelt auch praktisch wäre, widersinnig ist sie nicht“ (59). Widersinnig wäre sie aber nur nicht für ein rein zuschauendes Ich, das sich außerhalb der Welt gesetzt glaubt und dazu noch annimmt, es könne aus einer spontanen Schöpferkraft heraus die Welt von sich aus erzeugen, so daß es im Grenzfalle auch ohne gegebene Welt auskommen könnte. Für diese Subjektivität des Subjektes gilt aber dann: „Sie ist ihrem *Wesen* nach von allem weltlichen, naturhaften Sein independent, und sie bedarf desselben auch nicht für ihre Existenz“, wie Husserl in den Ideen zu einer reinen Phänomenologie“, S. 96, formuliert hat. Für Grote aber steht Dingliches von vorn-

herein unter den Bedingungen der leiblichen Organisation des Erkennenden. Er spricht vom leiblichen Ich, d. h. Dingliches und Weltliches steht bei ihm von vornherein in Dependenz zur Subjektivität; darüber hinaus hält er dafür, daß in bezug auf dingliche Einheiten nicht „vom Erkennen- den hier etwas zusammengeschlossen wird oder Bindungen und Beziehungen gestiftet werden, sondern derart, daß solche Einheiten und Verbindungen wie sie für sich schon bestehen, auffällig werden je unter besonderen Interessen des Lebendigen“ (83). Daß also Grote das Erkennen nicht als rein spontan-aktiv, sondern als rezeptiv-spontan ansetzt, wird uns hier wiederum bestätigt; deswegen dürfte er sich aber nicht mehr auf den in sich widersinnigen Standpunkt Husserls stellen, widersinnig insofern, als Husserl das latente Erleben eines dauernd möglichen existentiellen Weltunterganges koppelt mit der reinen Spontaneität eines schöpferischen Ichs, das nicht zur Welt gehören, weltüberlegen sein müßte und doch nach allen Voraussetzungen der Phänomenologie unbedingt zur Welt gehören muß. Daß Grote sich aber trotzdem in dieser entscheidenden Frage wieder auf den Standpunkt Husserls zurückbegibt, scheint mir darin begründet zu sein, daß er das aktiv-passive Wesen des Erkennens nicht methodisch streng festzuhalten vermag. So heißt es bei ihm auf der einen Seite: „Es ist ja überhaupt nicht so, daß etwas von sich aus, unabhängig von einem Auffassungssinn, unter dem es gesehen wird, schon eine in sich geschlossene Einheit wäre“ (198). Dieser Apriorismus der Gegenstandserzeugung scheint zwar im „Verstehen“ überwunden zu sein, wenn es heißt: „Die unheimlich tote Leere des bloß gegenständlich Erfassten wird nun im vertrauten Gehalte lebendig und erst hier werden recht eigentlich die Dinge zu etwas, das auch über Form und Gehalt hinaus aus sich selbst etwas ist, das wollende, wirkende Ich hat im anderen und im Ding dann sein Gleiches“ (270). Aber diese Überwindung des Scheins führt in Wahrheit nicht zum Objekt, sondern macht vielmehr einer nur vertieft erkenntnis-autonomen Haltung Platz: „Es ist letztlich das in den Dingen sich selbst fremd gewordene Ich, das hier sich gegenübersteht und in ihnen sich spiegelt“ (270). Überall da, wo die Lehre von der Selbstentfremdung auftritt, ist das immanente Sichverschließen in ein solipsistisches Universum vollzogen, in dem selbst die tausendfältigen dialektischen Brechungen des Gedankens nur Widerspiegelung eines und desselben alles aktiv erzeugenden Gedankenstrahles sind. Aber die andere, passiv-rezeptive Seite des Erkennens setzt sich demgegenüber bei Grote ebenfalls absolut durch: „Das unmittelbar Anschauliche ist in seinem sich Zeigen es selbst und durch sich selbst in seinem Sein bestimmt. Es wachsen seine Bestimmungen ihm nicht zu durch ein Erkennen. Auch in seinem Sein zu anderem ist es von sich aus darin. In seinem Verhältnis zu anderem manifestiert sich nicht ein mystisches Band, das sich mir herstellen kann oder nicht, eine Verbindung, die in ihrem Nachvollzug durch mich sich erst vollendete“ (293).

Die Grundsituation des Erkennens enthüllt sich also in ihrer uns vorliegenden realen Durchführung bei Grote als eine Spannung zwischen Unvereinbarem. Dieser Widerspruch spiegelt sich wider in der Lehre von

der inneren Zukünftigkeit des Urteils, d. h. seiner apriorischen spontanen Struktur, die aber, wie wir sahen, in keiner Weise seine Datierung in die objektive Zeit bedeuten soll, worin sich also die hinnehmende, rezeptive Seite im Erkenntnisprozeß offenbart. Sie äußert sich weiterhin in der schroffen Trennung von Welt des Vorhandenen und Welt der Wirklichkeit, wobei uns die Welt des Vorhandenen in der existentiellen Situation der Erwartung, der „existentialen Distanz“ (281) als einer pragmatischen Kategorie offenbar wird, wenn wir uns nämlich in freier Entscheidung aus unserer lebendigen Gegenwart der Umwelt zuwenden bzw. sie eigentlich in diesem Akte erst erschaffen. Wohingegen wir bei der Welt der Wirklichkeit nicht mehr innerhalb der existentialen Situation verbleiben, sondern sie in ein objektives Ganze transzendieren, aus dem heraus jedes einzelne Wirkliche seine Bedeutung und seinen Sinn erhält. „Daraus erklärt sich der ganz im Gegenständlichen ruhende Charakter des Wirklichseins: in seiner Wirklichkeit stellt sich das Begegnende als unabhängig von allem Erkennen und aller Möglichkeit des Erkennens in einem Bezug lediglich auf das Ganze seines Systems“ (281).

Wenn Grote nun aber trotzdem schreibt: „Die Wirklichkeit hat in einem System des Vorhandenen ihr Gerüst“ (283), wenn er davon spricht, es seien „je verschiedene Gesichtspunkte, unter denen etwas, sei es als vorhanden, sei es als wirklich, hingenommen wird“ (273), so ordnet er letztlich doch die apriorisch formenden Kräfte des Erkennens, d. h. der dynamisch in die Zukunft weisenden Erwartung des Lebens den rezeptivhinnehmenden über. Um das Paradoxe dieser Annahme deutlich hervortreten zu lassen, könnten wir auch sagen, daß er das a posteriori, das seinem Wesen als unabhängig von allem Erkennen nach jedes a priori ausschließt, doch einem a priori unterstellt. Oder wir müßten auch sagen, es sei das a priori dieses a posteriori der Wirklichkeit, kein a priori zu haben, womit sich am tiefsten die widerspruchsvolle Dialektik dieser von Grote beschriebenen Erkenntnisstruktur enthüllen würde.

Aber Grote muß diese Überordnung der aktiven Priorität vollziehen, weil ihm die Möglichkeiten aktiven Tuns, des reinen Zuwendens vor allem, den formalen Aufbau der Dinge bestimmen, das aktive Sichvorantragen grundlegende Bedingung für das in das Licht treten eines dinglichen Zusammenhanges ist und weil zutiefst gesehen, in diesem notwendigen Voraussein des Lebendigen sich die Erhaltung des Lebens überhaupt bekundet. „Ein Lebewesen, das nicht laufend auf das ihm Zukünftige ausgerichtet wäre in Abwehr und Zugriff, würde sehr bald zugrundegehen, wäre überhaupt von vornherein nicht existenzfähig“ (150). Die Näherbestimmung des Erkennens als Modus der Erwartung führt so zu einer organisch-biologischen, fast darwinistischen Grundlegung der Erkenntnismetaphysik, deren Berechtigung von der phänomenologischen Schau her aber nicht begründet wird und auch nicht begründet werden kann, da dieses rein faktische, unbewußte a priori des Bios nicht von einem a priori des reinen Erkennens umgriffen werden kann. Mit Recht scheint mir Grote daher selbst dieses biologische a priori von tieferliegenden logischen, aber nicht a priorischen Strukturen des Geistes ableiten zu wollen.

Er führt nämlich zu diesem Zweck eine an sich höchst bedeutsame Unterscheidung zwischen Beziehung und Relation durch, die aber, weil sie zur von ihm eingeklammerten Grundsituation des Erkennens gehört, leider nicht ausdrücklich systematisch dargestellt wird. Nur andeutungsweise differenziert er auf S. 26 die Zwei- oder Mehrgliedrigkeit der Relationen, zu denen er „gleich“, „neben“, „danach“, „größer“ usw. zählt, von der Zweischichtigkeit der echten Beziehung, in der wir ein- und dasselbe wie in zwei Schichten haben. Ihr Prototyp ist also die Identität, d. h. Relationslosigkeit. Wie sehr Grote um die Wesensbestimmung der echten Beziehung ringt, eben weil er deutlich spürt, daß sie ihn ins Zentrum des Erkenntnisphänomens führen könnte, geht z. B. aus folgendem Satz hervor: „Daß auf die Zweischichtigkeit der Beziehung zwangsläufig nur mit Hilfe von Worten hingewiesen werden kann, die der Sphäre der Relation und überhaupt der gegenständlichen Region entnommen sind, ergibt sich aus dem Wesen der Reflexion und mag der Grund gewesen sein, z. B. die die Identität einfach als eine besondere Art von Relation hinzunehmen und die Schwierigkeiten, die dann sich aus ihrer Eingliedrigkeit notwendig ergeben, mehr oder weniger geschickt hinwegzuinterpretieren“ (26).

Die bereits erwähnte Abweisung der Husserlschen Auffassung des Wissens als Intentionalität in Verbindung mit seiner Differenzierung von Beziehung und Relation führt nun Grote zu dem überaus bemerkenswerten Satz: „Es [das Ich] mag wohl in mancherlei Form des Strebens, Liebens und Hassens auf ichfremde Bestände bezogen und gerichtet sein: zu diesen Bezogenheiten aber gehört nicht eine erkennende Subjekt-Objekt-Relation, das Gegebensein der Objekte für das Ich“ (12). Die Relationslosigkeit der Erkenntnis, in der Terminologie Grotes also ihre Bezeichnung als echte Beziehung, d. h. als Identität bestätigt sich schließlich auch darin, daß für ihn Sein und Sichzeigen dasselbe ist. Wir begegneten dieser entscheidenden These schon einmal, indem wir sie als Gegenthese zum Apriorismus der Gegenstandserzeugung herangezogen haben.

Die innerhalb des ausgeführten Systems, so wie es vorliegt, unlösbare Spannung zwischen a priori und a posteriori, zwischen spontan und rezeptiv, zwischen innerer Zeit und objektiver Zeit (gipfelnd in der Paradoxie einer „unzeitlichen Simultanität“ [209], die bei Grote absoluten Zeitcharakter besitzt), scheint sich nun von der Grundsituation des Erkennens aus dahin lösen zu lassen, daß das relationslose Erkennen als solches jenseits dieses ganzen Gegensatzgefüges steht.

Wenn Grote davon spricht, daß im Erkennen eine „immanente Transzendenz“ (87, 220) liege, so scheint sich hierin auf den ersten Blick die widersprüchliche Dialektik seiner Phänomenologie am deutlichsten und am prägnantesten auszusprechen; aber man kann und muß m. E. den Satz auch so lesen, daß er darüber hinaus das Erkennen als Ganzes, ‚in‘ dem u. a. auch diese paradoxe Struktur verborgen ist, eben als relationsloses jenseits dieser seiner eigenen Teilstruktur ansetzt, da es ja nach Grotes eigenen Ausführungen in seiner Totalität weder als immanent noch als transzendent, d. h. als relational, bestimmt werden kann. Solange aber dieser Sprung von der ursprünglichen Relationslosigkeit des Erkennens in den Bereich

der widersprüchlichen Dialektik zwischen apriorischer Formung der Dingwelt in der innerzeitlich gespannten Erwartung und ihrem Unabhängigsein als Wirklichkeit von eben dieser Formung nicht aus der Grundsituation der Erkenntnis heraus von Grote begreiflich gemacht (etwa nur als Teilmoment des gesamten an sich relationslosen Erkenntnisaktes nachgewiesen) worden ist, bietet sein System den paradoxen Anblick einer wider Willen dialektisch gewordenen Phänomenologie.

Der Rezensent aber möchte seine Kritik, die er im wahren Sinne dieses Wortes als „Unterscheidung“ des von Grote im Grunde gemeinten wahren Unterbaus, von dem daraus eben nicht logisch notwendig sich ergebenden antinomischen Überbau zu betrachten bittet, nicht schließen ohne jedem Philosophierenden die Lektüre dieses Buches aufs wärmste zu empfehlen. Enthält es doch einen im Rahmen dieser Kritik nicht einmal andeutbaren Reichtum instruktiver, stets auf den Kern der Sache führender Einzelanalysen zur Theorie des Urteils, der Impersonalsätze, der objektiven Möglichkeit und der Wesensschau, an denen man in Zukunft nicht mehr vorbeigehen sollte.

Frankfurt a. M.

Julius Jakob Schaaf

Georg Siebers: Die kausale Notwendigkeit und das kausale Werden. Untersuchungen zur heutigen Krisis des naturwissenschaftlichen und mathematischen Denkens. C. H. Beck, München 1951.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, das Problem des kausalen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung „auf eine objektive Weise“ anzugehen, und zwar vom Boden der Philosophie aus, nicht von dem der Naturwissenschaften. Im Gegensatz zu gewissen Behauptungen moderner Physiker, welche dem kausalen Zusammenhang der Vorgänge überhaupt skeptisch gegenüberstehen, hält er an seiner Berechtigung „unerschütterte“ fest und glaubt nicht an „eine Krise des kausalen Denkens“ (VII, 75).

Ein kausaler Vorgang ist stets ein Werden „hic et nunc“, d. h. ein durchaus individueller Prozeß, ein Verhalten. „Es gibt kein seiendes kausales Wesen der Dinge, kein Wesen jenseits des Werdens“ (12). Die Dinge haben ihre Eigenschaften nicht „an sich“, sondern immer nur „als werdende“. Für Werden kann man auch „Prozeß“ sagen; *kausale Prozesse* sind immer „unmittelbar anschaulich“ (13).

Von ihnen sind zu unterscheiden die „*kausalen Beziehungen*“ mit der Aufgliederung in Ursache, Ursachegenstand und Wirkung. Sie sind Verstandesprodukte und insofern irreal und allgemein. Die Frage nach dem *Notwendigkeitscharakter* des Verhältnisses Ursache: Wirkung kann nicht beantwortet werden, wenn man Ursache und Wirkung als „selbständige, gegebene Wesenheiten“ ansieht (17). Man muß sie sehen als ein „zusammenhängendes Ganzes“ (21), dessen Teile unselbständig sind, als eine werdende Einheit, als „Einssein im Werden“ (23). „Die Unmöglichkeit, das Ganze eines kausalen Prozesses in selbständige Teile aufzulösen, ist als die Grundtatsache

der Philosophie der Kausalität anzusehen“ (23). Wenn das nachbildende Denken es dennoch tun muß, so bedeutet das nicht, daß Ursache, Ursachegenstand und Wirkung realiter, d. h. schon vor der denkerischen Analyse getrennt, vorgefunden werden könnten.

Sind sie aber eins, so sind sie auch „gleichzeitig“ (29), „cessante causa, cessat effectus“, nicht nacheinander, also auch identisch, identisch „als hier und jetzt werdende Dinge“ (30), und daher „unvergleichbar“ (32).

Man unterscheidet seit längerem den Begriff des „Kausalprinzips“: „Jedes Werden (Prozeß) muß seine Ursache haben“ (33), von dem des „Kausalgesetzes“: „Jedes bestimmte Werden muß eine bestimmte Ursache haben“ und nur diese allein.

Wir fragen nach der Natur dieses Müssens oder dieser Notwendigkeit. Siebers beruft sich auf seine Lehre von der realen Identität von Ursache, Ursachegenstand und Wirkung im kausalen Prozeß und meint daher, diesem könne man nur *eine* Art von Notwendigkeit, nämlich die der „Evidenz“, zuordnen, wenn diese identisch ist mit der Tatsache des „realen Einsseins von Ursache und Wirkung“ in jenem Prozeß. Der Charakter dieser Notwendigkeit soll „rein logisch“ sein (38).

Diese Deutung lehnt alle jene Interpretationen ab, welche von der begrifflichen Trennung von Ursache und Wirkung ausgehend meinen, jene Notwendigkeit dränge sich auf, weil Ursache und Wirkung stets aufeinander folgen (Humes „Gewohnheit“), oder glauben, das Kausalprinzip sei ein „Grundsatz aus Begriffen“, das Kausalgesetz eine Kategorie (Kant, Kr. r. V. B. 71 f., 561, 564), beide also apriorische Denk- oder Verstandesformen. Sie hat noch eine andere Folge, indem sie zu einer Revision der Auffassung der synthetischen Urteile führt; den bisherigen Modifikationen des „Seins“, der „Zustände“ und „Formen“ sowie der „Veränderungen“ ist eine dritte anzufügen, die des „Werdens“, der „Aktionen“ (46 ff.). Ihre Quelle ist die Erfahrung, nicht ein „Bewußtsein überhaupt“; daher ist sie nicht identisch mit den „synthetischen Urteilen apriori“ Kants.

Besonders eindrucksvoll bringt Siebers seine Grundposition mit der Behauptung zum Ausdruck (S. 56), „*erkenntnistheoretisch*“ seien Kraft, Energie, Masse und Stoff eins, *naturwissenschaftlich* dagegen begrifflich aus einander zu halten.

Von seinem neu gewonnenen erkenntnistheoretischen Standpunkte aus glaubt Siebers nun, auch die *Psychologie des Willens* befruchten zu können. Er läßt der Ursache das *Motiv*, dem Ursachegenstand den *Charakter*, der Wirkung die *Handlung* korrespondieren. (S. 58), und meint, daß auch sie realiter eins seien, ein „hic et nunc“ unteilbares Ganzes (S. 60). Handelt ein Mensch, so ist seine Handlung *evident* notwendig, weil sie mit dem Motiv und dem Charakter stets zugleich passiert, eins mit ihnen ist. Diese Notwendigkeit ist jedoch nicht identisch mit einem realen Zwang oder einem Bestimmtwerden resp. einer realen, wirklichen Notwendigkeit, aber innerpsychischer Art; denn sog. „reale Nötigungen“, etwa „physische Widerstände“, sind keine echte Notwendigkeit.

Selbst das *Freiheitsproblem* der Ethik berührt Siebers, indem er meint, man dürfe in ihr gar nicht von Freiheit, sondern vielmehr nur von „sitt-

licher Verantwortlichkeit“ sprechen, sowie das Problem der „*historischen Notwendigkeit*“ (S. 61 ff.) der vergangenen, nicht jedoch der zukünftigen Geschichte, die er ebenfalls der Evidenz gleichsetzt, nicht der Determination. „Wären uns alle Motive bekannt, die in das Leben eines bestimmten Menschen hineinspielen werden, so ließe sich ein ganzer Lebenslauf mit evidenter Notwendigkeit vorhersagen“ (S. 62); das gilt auch von Individuengemeinschaften, den Völkern, soweit ihr bloßes Sosein in Frage kommt. Der Gedanke des Werdens wird von Siebers des weiteren benutzt zur Interpretation der *Zahlenwelt*, Zählen ist ein arithmetisches Werden (S. 86). Das Zahlensystem beruht auf einem Werden, nicht auf einem Sein; das gleiche gilt von der *Geometrie*. Ihre „Urheimat“ ist ebenfalls das Werden (S. 87). Konstruktion ist ein Fall des Werdens, wie die Funktion. Es gibt keine „seienden“, sondern nur „werdende“ Gesetzmäßigkeiten. Ein Axiom ist gültig, wenn das Verfahren, die Konstruktion, möglich ist, die Konstruktion als „ein Werk des Geistes“ (S. 90), als ein „umgestaltetes Werden“ (S. 97).

Wie die kausale, so gibt es auch eine *mathematische* Notwendigkeit in den Modifikationen der arithmetischen und geometrischen; beide beruhen ebenfalls letzten Endes auf dem Satze der Identität, sind demnach evident. Ihre Grundlagen sind das Zählen resp. das Konstruieren, also Handlungen des Denkens.

Von der *psychologischen* Kausalität im eigentlichen Sinne ihrer Bedeutung erfahren wir bei Siebers nichts.

Kausalität ist doch ganz allgemein gesehen begründete Veränderung oder notwendige Verbindung von Vorgängen, deren Notwendigkeitscharakter vor allem zur Diskussion steht; man will bloße Folgen von Erfolgen trennen, post hoc von propter hoc, ebenso aber auch das Erfolgen vom logischen Folgen, von der Meinung Abstand nehmen, die Wirkung sei in der Ursache „logisch“ enthalten. Sobald man die *Warumfrage* stellt, die Frage nach einer Änderung in einer bestimmten Hinsicht oder Richtung, setzt man die Notwendigkeitsbeziehung in irgend einer Modifikation bereits voraus. Die weitere Frage wäre nun die, ob diese den Beziehungen zwischen den Vorgängen selbst zukomme oder eine Denkhaltung sei; eine dritte Möglichkeit, nämlich die positivistische Behauptung, kausale Erklärung sei identisch mit Beschreibung, lassen wir hier als sinnlos außer Betracht. Verhalte ich mich als Naturwissenschaftler empiristisch, so werde ich geneigt sein, jene Beziehung und ihre Notwendigkeit als gegebene aufzufassen, die von der Wirklichkeit abgelesen werden muß. Versetze ich mich in den Standpunkt des Naturphilosophen, so kann ich jene Notwendigkeitsbeziehung als eine mir eingeborene Denkhaltung deuten, der in der Wirklichkeit nichts entspricht resp. zu entsprechen braucht.

Indem Siebers die Meinung äußert, die kausale oder äußere Notwendigkeit sei „rein logisch“ und mache den Eindruck der Evidenz, scheint er das logische *zeitlose* Enthaltensein der Wirkung in der Ursache behaupten zu wollen; dafür spricht auch der Satz, Kausalität beruhe auf dem Satze der Identität (S. 75). Andererseits wieder ist ihm der kausale Prozeß ein Werden, d. h. ein *zeitlicher* Vorgang.

Der Widerspruch liegt auf der Hand, denn Siebers wird doch wohl nicht behaupten wollen, es gebe ein zeitloses Werden. Vor allem *Sigmart* (Logik⁴ II, S. 159) ist der Meinung, die Zeit lasse sich aus dem Kausalverhältnis der äußeren Vorgänge nicht eliminieren.

Schon seit langem nennt man mindestens neun Notwendigkeitsmodifikationen, nämlich eine innere des Wesens = *causa immanens*, eine äußere kausale = *causa transiens* = Veränderung von außen her, eine teleologische, eine logische, eine mathematische, eine psychologische, eine historische, eine moralische, eine transzendente. Sie alle werden von Siebers wenigstens gestreift, wenngleich sein Hauptanliegen die äußere kausale ist.

In der Unterscheidung einer Notwendigkeitsbeziehung zwischen Dingen und Prozessen gehen wir mit Siebers konform insofern, als jene die populäre, diese die physikalisch-naturwissenschaftliche Modifikation ist; sie zu analysieren und zu rechtfertigen, ist eines der Hauptanliegen der Schrift.
Göttingen. *Werner Gent*

Leonard Nelson zum Gedächtnis. Herausgegeben von *Minna Specht* und *Willi Eichler*. Göttingen 1953. Verlag „Öffentliches Leben“, Frankfurt/M.

Daß in einer Zeit, in der die Fragwürdigkeit sowohl der überkommenen als auch der sich als fortschrittlich anpreisenden Formen und Inhalte des öffentlichen Lebens in zunehmendem Maße bewußt wird und in der die philosophischen Modeströmungen wenig mehr als betrübliche Analysen zu bieten haben, das Gedächtnis Leonard Nelsons (1882–1927) wachgehalten wird, ist nicht nur verständlich, sondern auch notwendig. Denn kein anderer hat sich in diesem Jahrhundert mit größerer Energie, größerem Scharfsinn und größerer Konsequenz um eine vorurteilsfreie Erkenntnis der normativen Prinzipien des menschlichen Verhaltens und zugleich um die sich hieraus ergebenden Konsequenzen bemüht. Keiner hat auf erkenntnis-kritischer Grundlage ein ähnlich geschlossenes System der Ethik, der Pädagogik, der Rechtsphilosophie und der Politik errichtet. Dabei liegt die Bedeutung dieses gewaltigen Werkes nicht so sehr darin, daß es durch seinen Gedankenreichtum „zur Auseinandersetzung zwingt“, als daß es durch Klarheit und Schlüssigkeit seines Gedankenganges überzeugt. Es ist das so vertrauensvolle wie unerbittliche Wahrheitsstreben, das jede der glänzend geschriebenen Seiten dieses Werkes erleuchtet, das jeden fasziniert, der sich nicht mit mehr oder weniger amüsantem Gerede begnügen mag, und ihn zur Gefolgschaft zwingt.

Für viele, die als Göttinger Studenten oder seit 1924 als Schüler in dem von *Nelson* begründeten und nach seinen pädagogischen Einsichten geführten Landerziehungsheim Walkenmühle in den unmittelbaren Wirkungsbereich dieser starken Persönlichkeit traten, erwies deren Charisma eine gruppenbildende Kraft, die sie zu einer Gefolgschaft im engeren soziologischen und auch politischen Sinne zusammenschloß. Einige Beiträge der Gedächtnisschrift, wie das Vorwort *Minna Spechts*, *Julius Krafts* Ortsbestimmung *Nelsons* in der Philosophie des XX. Jahrhunderts (auf die auch zur Er-

gänzung der vorstehenden allzu knappen Charakterisierung des *Nelsonschen* Werkes zu verweisen ist), Adolf *Loves* Freundesbrief, Alexander *Dehms* Bericht über die Walkenmühle und Erich *Lewinskis* Rede über die Menschenwürde legen Zeugnis davon ab. Traditionell ist diese Gruppenbildung – soweit man von der Tatsache der Gedächtnisschrift absieht – soweit ich sehe, nicht geworden.

Gleichwohl gibt es eine *Nelsonsche* Tradition, wie *Nelson* selbst in einer über *Apelt* und *Fries* zu *Kant* zurückführenden Tradition stand. Von dieser geistigen Gefolgschaft zeugen Fritz von *Hippels* Würdigung von *Nelsons* „Rechtswissenschaft ohne Recht“ ebenso wie die an *Nelsonsche* Überlegungen anknüpfenden oder seine Methode auf neue Problemgebiete anwendenden Beiträge von Paul *Bernays* über die *Friessche* Annahme einer Wiederbeobachtung der mittelbaren Erkenntnis, von Grete *Henry-Hermann* über die Überwindung des Zufalls, von Willi *Eichler* über ethischen Realismus, von Gerhard *Weisser* über die Unbestimmtheit des Postulats der Maximierung des Sozialproduktes, von Hans *Peter* über die Freiheitsbegriffe in der Definition der Freien Wirtschaft, von Otto *Lorowstein* über die Bedeutung psychischer Vorgänge für das biologische Gesamtgeschehen und Gustav *Heckmanns* Schilderung eines sokratischen Gesprächs über die Wahrheit und die Toleranz nebst den daraus zu ziehenden Schlüssen zum Wahrheitsproblem – Beiträge, denen zumeist auch unabhängig von ihrer Bezogenheit auf die *Fries-Nelsonsche* Lehre Bedeutung für das jeweilige thematische Problem zukommt.

Die Gefolgsleute *Nelsons* wären sicherlich keine echten Nelsonianer, wenn sie die Lehren des Meisters dogmatisch hinnehmen würden. So enthalten die philosophisch besonders belangvollen Beiträge *Bernays*, *Henry-Hermanns* und *Eichlers* sowie die Andeutungen *Loves* nicht etwa nur Referate, sondern kritische Überprüfungen und Berichtigungen *Fries-Nelsonscher* Theorien. *Bernays* weist nach, daß die *Friessche* „Vorstellung eines Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, dessen wir uns dann durch Anschauung und Begrifflichkeit bewußt werden“ (123) unzutreffend ist und daß es ihrer auch nicht bedarf. Mit der Preisgabe jener Voraussetzung werden „vielmehr nur jene Konsequenzen hinfällig, die mit dem tatsächlichen Vorgehen der Wissenschaft, wie es sich uns heute darstellt, in Diskrepanz stehen“ (129). Das ist richtig; doch vermag ich *Bernays* insoweit nicht zu folgen, als er meint, „objektive Gültigkeit gehöre nicht den einzelnen Wahrnehmungen für sich, auch nicht unseren einzelnen Beurteilungen, sondern nur den Grenzen unseres forschenden Verfahrens“ (124). Damit wird entscheidend Wichtiges und Richtiges der *Friesschen* Erkenntnislehre, nämlich die objektive Gültigkeit unmittelbarer Erkenntnisse aufgegeben. Das Problem, das *Bernays* mit Recht als ein fundamentales empfindet und dessen Lösung er auch ganz richtig betreibt, ist vielmehr das der Gewinnung des eine unmittelbare Erkenntnis wiedergebenden Grund- oder Primärurteils und dessen sprachliche Formulierung. Es ist, worauf ich in der Festschrift für *Laun* (Hamburg 1953, S. 598 ff.) hingewiesen habe, allerdings nur im systematischen „Ganzen unseres forschenden Verfahrens“ lösbar.

Der Aufsatz von Grete *Henry-Hermann* ist der umfangreichste und, wie

mir scheint, wichtigste des Bandes. Er enthält nichts Geringeres als eine kritische Betrachtung zu *Nelsons* Begründung der Ethik als Wissenschaft, also des Kernstücks von *Nelsons* Lebenswerk, auf dem seine Pädagogik ebenso wie seine Politik beruhen. Wie die Erkenntnis des Wahren wollte *Nelson* auch das rechte Verhalten der Menschen dem Zufall entziehen. Deshalb bemühte er sich, „ein reines unmittelbares sittliches Vernunftinteresse aufzuweisen, das einen eindeutigen Maßstab für sittliche Entscheidungen abzugeben vermag und mit dem zugleich dem Menschen das Vermögen und die Pflicht gegeben ist, in sich selber durch die Stiftung des reinen sittlichen Charakters die Möglichkeit sittlichen Versagens zu überwinden“ (S. 111). Dem steht jedoch schon die Lebenserfahrung entgegen, daß trotz redlichen Bemühens das rechte sittliche Verhalten verfehlt werden kann. Frau *Henry-Hermann* führt unter wörtlicher Anführung der jeweils entscheidenden Stellen des *Nelsonschen* Gedankengangs den Nachweis, daß es ein unmittelbares reines Interesse als Grund der sittlichen Antriebe nicht gibt und auch von *Nelson* nicht aufgewiesen worden ist. „Es gibt keine reinen, d. h. von der sinnlichen Anregung des Interesses unabhängigen Antriebe“ (62). „Ein Antrieb, der einen besonnenen Entschluß bestimmen soll, wird immer zwei Momente enthalten: er muß sinnlich angeregt sein, und er muß die vernünftige Beziehung auf Maß und Wert haben“ (63). Als Maßstäbe nennt *Nelson* das Gebot der Gerechtigkeit und das Ideal vernünftiger Selbstbestimmung. Das Gebot der Gerechtigkeit verlangt nicht nur die Erkenntnis dessen, was in unserem eigenen wahren, irrtumsfreien Interesse liegt, sondern auch dessen, was im wahren Interesse aller anderen liegt, auf die wir mit unserem Handeln einwirken sowie die Ermittlung des objektiven Wertverhältnisses dieser Interessen, so daß wir imstande sind, die minderwertigen zurückzustellen. Eben dies aber stößt, wie Frau *Henry-Hermann* eindrucksvoll belegt, praktisch auf Schwierigkeiten, die so groß sind, daß sie einer Unmöglichkeit gleichkommen, dem strengen Gebot der Gerechtigkeit zu entsprechen. Damit soll – mit Recht – der „tiefe Wahrheitskern, den es enthält“, nicht in Zweifel gezogen (78), aber deutlich gemacht werden, daß „der Sinn jener Forderung nur lebendig wird in dem Prozeß des sich entwickelnden und vertiefenden echten sittlichen Gefühls und uns nicht etwa als rational erfaßter und anerkannter Grundsatz diesen inneren Wachstumsprozeß abnehmen kann“ (79). Freilich möchte ich mit Nachdruck hinzufügen, daß es andererseits sowohl für die Ethik und für die Pädagogik als auch erst recht für die Rechtsphilosophie von gar nicht zu überschätzender Bedeutung ist, daß *Nelson* in seinem Rechtsgesetz das Prinzip aufgewiesen hat, das jedem Recht zugrunde liegt und das es zu verwirklichen hat. Für die Ethik und Pädagogik muß es allerdings, worauf Frau *Henry-Hermann* mit Recht hinweist, ergänzt werden durch den Optativ der Liebe. – Eine weitere prinzipielle Schwierigkeit, die der Begründung der Ethik als einer Wissenschaft im Sinne der Ausschaltung des Zufalls entgegensteht, erwächst aus der sittlichen Freiheit, weil sie jenseits des Bereiches liegt, in dem Wissen möglich ist. Frau *Henry-Hermann* zeigt, daß *Nelson* die Antinomie der Willensfreiheit nicht in einer seinem eigenen Programm entsprechenden Weise, nämlich auf der Ebene des Gegensatzes

von theoretischer und praktischer Naturlehre, gelöst hat. Das erweist sich vornehmlich in dem von *Nelson* aufgestellten „Gebot des Charakters, die Erfüllung der eigenen Pflicht jeder Gefährdung durch die eigene sittliche Schwäche zu entziehen“. Es verlangt nämlich – und zwar nach *Nelsons* eigener Einsicht – „wirklich Unmögliches vom Menschen, der als Naturwesen immer, auch in seiner sittlichen Bereitschaft nur über begrenzte Kräfte verfügt“ (96). In einer mehr konstruktiven als kritischen abschließenden Betrachtung versucht Frau *Henry-Hermann* theoretische und praktische Notwendigkeit zu vereinbaren durch die Unterscheidung von kausaler Verknüpfung und Bestimmtheit durch Gründe. Damit hat sie einen, wie mir scheint, ungemein fruchtbaren Ansatz gefunden, der eine realistischere Erklärung und Systematisierung der ethischen Phänomene und Gesetze gestattet als der *Nelsonsche* Absolutheits-Anspruch.

Diese Betrachtungen werden in tatsächlicher Hinsicht ergänzt durch die Aufsätze von *Eichler*, der die Rolle und die Grenzen der Pädagogik in der machtbestimmten politischen Wirklichkeit aufweist, und von *Weisser*, der auf der Grundlage der *Nelsonschen* Lehre vom Interesse die Unmöglichkeit des sog. „rein ökonomischen Standpunktes“ darlegt.

Am Anfang der Gedächtnisschrift steht eine Biographie, am Ende eine Bibliographie *Nelsons*.

Münster (Westf.)

Hans J. Wolff

Helmut Coing: Grundzüge der Rechtsphilosophie. (Lehrbücher und Grundrisse der Rechtswissenschaft, Bd. 19.) 1950 Berlin, W. de Gruyter & Co. 302 S.

Der Verf. wählt zum Ausgangspunkte: „In allen diesen Fragen betritt der Jurist fremdes Gebiet. Der Gefahren bin ich mir bewußt. Aber sie müssen in Kauf genommen werden, wollen wir nicht darauf verzichten, ein Gesamtbild des Rechts unter Ausnutzung der juristischen Erfahrung selbst zu entwerfen“ (S. VIII). Aber darin liegt das Problem: Wozu fremdes Gebiet betreten? Darf sich der Jurist in ein solches „Wagnis“ (S. 3) einlassen, wodurch nicht ein Gesamtbild des Rechtes, der juristischen Erfahrung entworfen, sondern darauf verzichtet wird? Denn: „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen läßt“ (Kant) oder: „Eine Ergänzung der Staatsrechtslehre durch eine Staatssoziologie wäre nicht sinnvoller als eine Verbindung der Privatrechtslehre mit der Biologie und Psychologie des Menschen zu einer einheitlichen Wissenschaft“ (Kelsen: Staatslehre, S. 7). Man kann an Überfütterung ebenso wie an Unterernährung zugrunde gehen. Und so kommt es, daß die übereifrigen Vertreter der grenzenlosen Uferlosigkeit in den Niemandsraum davonschwimmen, während die bescheideneren Grenzwächter einer Rechtslehre, die in Besorgnis um die „deutlich erkennbare Eigengesetzlichkeit“ (S. 11) und den „spezifischen Sinn“ (S. 18) der Rechts Einheit „um einen gemeinsamen festen Kern“ (Staatslehre S. 6) rotiert und „sich auf die Erkenntnis eines speziellen Normsystems, das in seiner Eigen-

gesetzlichkeit ohne Rücksicht auf andere Systeme begriffen sein will, beschränkt“ (Ebenda, S. 16), sichtbare Fortschritte machen. (Die Tendenzen des Sichsammelns und Sichverlierens können sich intrasystematisch ergänzen. Die juristische Selbstbesinnung führt z. B. zur Auflösung des Gegensatzes zwischen objektivem und subjektivem Rechte.) Die Erkenntnis einer Eigengesetzlichkeit kann nur durch Vertiefung in sie selbst, aber nicht durch ausbreiternde Rücksichtnahme auf fremde Systeme, mit denen sie in keiner Beziehung steht, gefördert werden. Zielloses Herumreden verdient den Ordnungsruf „Zur Sache!“ Die Flucht einer Wissenschaft vor ihrem eigenen Gegenstande ist wie der Selbsteskapismus im Leben ein Symptom der Unsicherheit. Die Wagemutigen einer historisch, soziologisch und ökonomisch fundierten „materialen Wertethik“ verarmen, während die sog. Formalisten, denen Vernachlässigung des Inhalts und Wesens vorgeworfen wird, Wesens- und Inhaltsschau erreichen. Exakte Problemstellung vermeidet „Gefahren“.

„Die Rechtsidee ist die Summe der sittlichen Gehalte“ (S. 147). Man ist so klug als wie zuvor. Läßt man die Grenzen zwischen Rechtlichem und Sittlichem (als ob das Rechts- nicht ebenso hehr und heilig wäre wie das Sittensideal) ineinander laufen, dann kann eben kein Unterschied gemacht werden. „Ethik und Recht verhalten sich wie zwei sich schneidende Kreise“ (S. 149). Wo liegen die Mittelpunkte, die zumindest ebenso interessant sind wie die Überschneidung? Und Kreise müssen Mittelpunkte haben, aber nicht einander überschneiden. Eine isolierte Untersuchung des Kreises gibt die zureichende Antwort, welche durch hundert unerhebliche Betrachtungen nicht gefunden werden kann.

„Um diese Aufgabe zu erfüllen, muß die Rechtsphilosophie zunächst das besondere Phänomen des Rechts ins Auge fassen, und sie muß von da aus zeigen, wo dieses Lebensphänomen sich mit anderen Grunderscheinungen berührt (S. 5). Die „spezifische Aufgabe“ (S. 4) der Rechtsphilosophie wird aber eher durch Selbstbegrenzung auf die Besonderheit des Rechtes als durch „überschwengliche“ Einmischung in „fremde“ Wissensgebiete gewahrt. Es liegt auf derselben Linie: „Die Philosophie will mehr: sie will über Sinn und Nicht-Sinn der erkannten Welt entscheiden. Sie muß über die Wissenschaft hinausgehen“ (S. 2). Dieses Hinausgehen („Vollenden“ [S. 2], „Überwinden“ [S. 295]) verurteilt aber Philosophie (als Erkenntnis) und Moral gleicherweise. Denn der Moral bleibt nichts zu tun übrig, wenn ihr das Geschäft „Ziele des Handelns abzuleiten“ (S. 3) aus der Hand genommen wird, und eine wissenschaftliche Philosophie kann nur scheinbar Werte aufstellen, da ihre „besondere Aufgabe“ (S. 2) nur im Erkennen liegt. Auf jene Weise werden beide Vernunfttätigkeiten geschädigt: Grenzüberschreitung bringt Verunstaltung. Der Vf. selbst meint: „Die Rechtsphilosophie versucht den Sinn rechtlichen Tuns aufzuweisen“ (S. 281). Also nichts mehr von Vorschreibung, dem reservierten Vermögen der Ethik.

„Wir haben das Recht in seinen psychologischen Quellen, seinen soziologischen Bedingungen, seinen ethischen Grundlagen aufgesucht. Es bleibt uns die Aufgabe, die Frage nach dem metaphysischen Sinn der Rechtsbildung aufzuwerfen“ (S. 282). Dieser primäre, von Anfang an zu er-

wägende Sinn kann aber nicht auf diesen für ihn irrelevanten Wegen ermittelt werden. „Ist der Blick auf den besonderen Inhalt einer Rechtsordnung gerichtet, dann wird auch die Frage als zulässig erkannt werden müssen, unter welchen natürlichen, ökonomischen und historischen Bedingungen Normvorstellungen bestimmten Inhalts entstehen und wirksam werden. Es ist eine durchaus wissenschaftliche Problemstellung“ (Kelsen, Staatslehre, S. 24). Die Reine Rechtslehre entscheidet sich aber gegen diese ihr wohlbewußte, aber unreine Problemstellung, mit dem Resultate, daß sie den Inhalt unserer Erkenntnis bereichert, wogegen der Ruf nach mehr Inhalt, weil an unrichtigem Platze geäußert, wie ein Echo im Leeren verhallt. Da jede wissenschaftliche Disziplin eine Fachwissenschaft ist, kann sie nicht alle Probleme bewältigen, gedeiht sie am besten in weiser Selbstbeherrschung. Der arbeitsteilig organisierte Geist klärt die Dinge auf, indem er sie auch scheidet. Psychologie, Geschichte, Ökonomie verhelfen uns ebensowenig wie Ethik (und Politik) den Rechtssinn zu begreifen, der in selbständiger Wesensschau erfaßt werden muß. Dies ist die methodologische Voraussetzung der Rechtswissenschaft in Reinkultur, der Reinen Rechtslehre. Diese Lehre ist ein Produkt der menschlichen Entwicklung von der Universalbeschäftigung zum Spezialistentum, das seine Größe und Grenze hat¹. Wie in der Wirtschaft stößt diese Spezialisierung auf erheblichen Widerstand, der sich an die Illusion einer Universalwissenschaft klammert. – Meint Coing: „Wir unterscheiden empirische Allgemeinbegriffe, die nur auf die vielen gemeinsame, nicht ihrem Wesen nach durchschaute Erscheinungsform der Gegenstände geht und Wesensbegriffe, die das Wesen des gemeinten Gegenstandes wiedergeben“ (S. 274). Das Gemeinsame ist aber in seiner Art ebenso wesentlich wie das Konkrete, weshalb die für den Vf. charakteristische, alles abstrakte Denken unterbindende Verbannung der Allgemeinbegriffe, ohne die auch seine „Grundzüge“ nicht hätten abgefaßt werden können, eine willkürliche Wesensverleugnung ist. Ebenso merkwürdig ist die Ansicht: „Indem diese neukantische Philosophie die Klärung des menschlichen Denkens über die Dinge (an Stelle der Klärung der Dinge selbst) zur eigentlichen Aufgabe der Philosophie erhebt... war ihr außer Sicht genommen, was eigentlich dem Gehalt nach das Wesen des Rechtes ausmacht. In der gleichen Richtung wirkte die überscharfe Entgegensetzung von Sein und Sollen. Sie beruhte auf einer unbegründeten Verengung des Seinsbegriffs auf das (kausal erforschbare) reale Sein. Damit stellt sich uns die Aufgabe, zu einer inhaltlichen Betrachtung des Rechts nach seinen bleibenden Wesenszügen zurückzukehren“ (S. 12 f.). Das menschliche Rechtsdenken ist aber das Rechtsding selbst, das Wesen des Rechtes, das einzig juristisch Aufzuklärende. Auch ist weder das Inhaltliche das Bleibende, noch das Formale das Unwesentliche. Inhaltliche und formale Betrachtung können nicht an Stelle voneinander treten, da jede von ihnen dort durchgeführt werden muß, wo sie erforderlich ist. Weder das Inhaltlich-

¹ „Das Ziel der Reinen Rechtslehre ist eine Rechtswissenschaft, die sich scharf gegen die Naturwissenschaften einerseits, gegen die Moral andererseits abgrenzt“ (S. 285): eine wertfreie Geisteswissenschaft.

Konkrete, noch das Formal-Allgemeine darf verabsolutiert werden. Und die Reine Rechtslehre braucht nicht daran erinnert werden, daß „auch Normen (ideales) Sein sind“, da sie den Seinsbegriff nicht verengt: „Solcher Einwand – er liegt zu sehr an der Oberfläche, um nicht der übliche zu sein! – übersieht, daß das Sein nicht notwendig das Sein der ‚Natur‘ ist, daß ein ‚Sein‘ des Staates denkbar, das eine ganz andere Existenz, Realität oder Wirklichkeit ist, als jene der Natur; daß der Gegensatz von Sein und Sollen kein absoluter, sondern nur ein relativer ist, daß die Rechtsordnung den Postulaten einer Ethik als Sein – als das Sein des Sollens – entgegentritt. Jede Erkenntnisphäre hat ihr spezifisches Realitätsproblem“ (Kelsen, Staatslehre, S. 45). Nicht Sein und Sollen, sondern wesentlicher Inhalt und wesenlose Form ist eine überscharfe Entgegensetzung.

„F. J. Stahl kritisiert den Formalismus der kantischen Ethik mit den Worten: ‚Ihm (Kant) ist das Sittengesetz eine Folge des Denkgesetzes, und er erklärt ausdrücklich, daß der Begriff des Guten von einem vorhergehenden Gesetz abgeleitet werden müsse.‘ Stahl sagt mit Recht, hier werde die Ethik in ‚Denkrichtigkeit‘ aufgelöst“ (S. 286 f.). Aber Ethik ist nichts anderes als ethisches Denken, Richten, Zurechnen. Ein Mensch ist gut (recht), der ein – stillschweigend oder ausdrücklich – vorausgesetztes Moral- (Rechts-) Gesetz befolgt². (Zum Unterschiede von der Moral sieht das Recht Sanktionen vor.) Was ist mißlich an dieser sinnvoll-geistigen Gesetzlichkeit, an diesem „Formalismus“? Aber Coing scheint daran zu zweifeln, daß das „Inhaltliche keiner allgemein gültigen Einsicht zugänglich sei“ (S. 286). Wer das Allgemein-Formale in Nichts „auflöst“, darf aber auch keine allgemein-formale Einwände machen.

„Kelsen sieht die Rechtswissenschaft selbst als Geisteswissenschaft an. Es gibt aber kein Verstehen geistiger Gehalte, wenn man den *Inhalt* der betreffenden Geisteswerke von vornherein beiseite läßt. Die Betrachtung der logischen Strukturen allein genügt nicht. Kelsen läßt hier die gesamte Entwicklung der Geisteswissenschaften unbeachtet“ (S. 287). Gewiß genügt nicht die Erfassung der – logischen oder alogischen – Struktur, um das Konkrete zu begreifen. Man kann und muß aber vom konkreten Inhalt abstrahieren, wenn man nur den durchaus möglichen allgemeinen Inhalt verstehen will. Auch das Allgemeine ist Geist und darf nicht von vornherein beiseite geschoben werden. Wenn man dies nicht zugesteht, läßt man die gesamte Entwicklung der Philosophie und Geisteswissenschaft(en) unbeachtet.

Coing glaubt „aber“ an „Grundzüge“, will selbst die „Grundstruktur“ (S. 11), „Grundrichtung“ (S. 7), „Grundtypus“ (S. 8), „idealen Typus“ (S. 7), „Urphänomen“ (S. 7), „Strukturgesetzlichkeit“ (S. 10), „Konstante“ (S. 7), „Gleichbleibende“ (S. 7), „Dauerhafte“ (S. 17), „Statik“ (S. 11), „unpersönlichen Schematismus“ (S. 48), „herausarbeiten“ (S. 6), „herausheben“ (S. 7): „Somlos (und Jellineks) Definition ist für die philosophische Fragestellung unverwertbar. Sie ist rein formal und deshalb ungeeignet. Die Rechts-

² Auch Coing ist Kantianer: „Das Recht ist eine Befehlsordnung, deren Verbindlichkeit auf ihrer Übereinstimmung mit ethischen Normen beruht“ (S. 18). Auch Coing sucht den Rechts-Sinn, der nur denkbar ist.

philosophie muß vielmehr nach einem inhaltlichen, den Wesensgehalt des Rechts ausdrückenden Begriff des Rechts suchen. Sie darf also keinen Gattungsbegriff nach allgemeinen Merkmalen bilden, sondern sie muß das Phänomen des Rechts in seiner „allgemeinen Richtung durch den charakteristischen, die Sache am meisten ausdrückenden, also idealen Fall“ bezeichnen. Daß solche Begriffsbildung überhaupt möglich ist, beruht logisch darauf, daß der Gattungsbegriff nicht die einzig mögliche Form der Begriffsbildung darstellt“ (S. 7). Was für Kant, Kelsen, Jellinek und Somlo nicht billig wäre, ist für Coing gut: Logik, Form, Begriffsbildung. Nach welchen Merkmalen ist ein Gattungsbegriff aufstellbar, wenn nicht nach allgemeinen Merkmalen? Wodurch unterscheidet sich die „allgemeine Richtung“ von den allgemeinen Merkmalen? Ist das Charakteristische, am meisten Ausdrückende nicht formal? Welcher ist der allgemeine Begriff außer dem Gattungsbegriff? Es geht auch Coing um das Ideale, „Abstrakte“ (S. 17), Formale! Ein „inhaltlicher Wesensgehalt“ ist zuviel des Gehaltvollen, ist eine *contradictio in adjecto*. Das Wesentliche ist seinem Wesen nach formal. Coing nimmt für sich den „überpersönlichen objektiven Zusammenhang“ (S. 92) in Anspruch, opponiert aber: „Dies wäre als eine logische Definition des Rechts anzusehen; nicht als eine Wesensumschreibung, die erst aus dem Gehalt des Rechts gefunden werden muß“ (S. 16). Sind logische Definitionen keine Wesensumschreibungen? Gibt es neben dem konkreten keinen allgemeinen Inhalt? Gibt es nur einen einzigen konkreten Rechtsgehalt? Wird nicht die „logische“ Rechtsdefinition aus dem allgemeinen Rechtsinhalte gefunden? „Am Sinngehalt des Rechts kann eine auf das Bleibende gerichtete Analyse nicht einsetzen“ (S. 285). Darf eine auf den allgemein-bleibenden Sinngehalt gerichtete Analyse am wechselnd-konkreten Sinngehalte einsetzen? Jener ist ebenso wie dieser ein Sinngehalt. Womit sonst beschäftigt sich die Rechtstheorie, wenn nicht mit dem – allgemeinen und konkreten – rechtlichen Sinngehalt?

Der Vf. gefällt sich in Spiegelfechtereien: „Ontologisch gesehen, gehört die Rechtsordnung zum idealen Sein, genau so wie etwa die Lehrsätze der Mathematik und der Logik... ist das Recht eine Sollensordnung. Insofern sind die Feststellungen der Reinen Rechtslehre unanfechtbar; nur daß die Reine Rechtslehre dieses Sollen in Gegensatz zu einem (zu eng gefaßten) Seinsbegriff stellt“ (S. 16, 18). Dies ist aber, wie oben gezeigt, nicht der Fall. Kelsen macht sogar ein unnötiges Zugeständnis, wenn er vom „nicht völlig befriedigenden Dualismus von Sein und Sollen“ (Staatslehre, S. 38) spricht.

Coing gibt eine „Wesensumschreibung im Gegensatz zu der Ausgangsdefinition“ (S. 34 – als ob Definieren nicht Umschreiben wäre!): „... Sicherheit und Friede, Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit. Die Rechtsordnung ist Friedensordnung“ (S. 19). Um gerecht zu sein, wir sind alle der „gleichen“ Ansicht. („The law is, to be sure, an ordering for the promotion of peace... law pacifies the community... is essentially a state of peace“ (Kelsen, *General Theory of Law and State*, 1946, S. 21, 23.) Somit bringt der Vf. nur eine von ihm verpönte Allgemeindefinition. Nur die in ihrer Farblosigkeit zu weit gehende „Natur der Sache“ Coings läßt sich schwer definieren.

Hier wäre mehr „Inhalt“ wünschenswert.

Coing hat mit Kelsen mehr Gemeinsames, als er zugibt: „Die erstrebte Unabhängigkeit von der kausalen Determination wird (von Kelsen) nur scheinbar erreicht, da an der Spitze des ganzen Normensystems die hypothetische Grundnorm steht, welche die faktisch bestehende soziale Macht in eine Rechtsmacht verwandelt“ (S. 287). Sie wird aber wirklich erreicht, da die faktische Macht ohne die von ihr unabhängige Rechtfertigung durch die Grundnorm nur faktische Macht verbliebe und keine Rechtsmacht wäre. Dies sieht auch Coing: „Niemals führt eine kausale Determination von objektiven Umständen zu einem geistigen Werk: immer liegt eine menschliche Zielsetzung dazwischen. ... Geistige Gebilde verstehen wir, indem wir ihren Sinngehalt begreifen ... Das Recht kann nur aus seinem typischen Sinngehalt verstanden werden. Mit diesem Ausgangspunkt setze ich mich in Gegensatz zu der sog. Reinen Rechtslehre, die das Recht allein von seiner logischen Form her erfassen will“ (S. 15). So löst sich der „Gegensatz“ in Wohlgefallen auf. Denn auch Kelsens „Allgemeine“ Staatslehre will nicht bloß den „logischen“, sondern den „typischen“, formalen Sinngehalt des Rechtes³ erfassen. Und da geistige Gebilde – die Grundnorm inbegriffen – auch nach Coing kausal indeterminiert sind, können sie nicht naturwissenschaftlich (psychologisch, historisch, ökonomisch), sondern nur ihrem reinimmanenten Sinngehalte nach begriffen werden (ohne daß hierdurch die naturwissenschaftliche Fragestellung, wie Kelsen oben bemerkte, bestritten wird). Und Kelsen macht sogar mit der Kennzeichnung der Rechts- als einer Friedensordnung ein methodologisches Zugeständnis, weil diese Kennzeichnung bereits metajuristischen, nicht „rein juristischen“ Charakter trägt, also eigentlich nicht in den Zusammenhang einer Reinen Rechtslehre fällt, die von der Betrachtung des reinen Rechtsgegenstandes keinen Zoll abweichen darf.

„Die charakteristischen Züge des Rechts werden durch einen rein formalen Allgemeinbegriff nicht wiedergegeben. Nicht unableitbare logische Grundbegriffe, sondern nicht mehr auflösbare Grundphänomene müssen unser Gegenstand sein“ (S. 294). Es ist recht und billig, daß Rechtsphilosophen, die über die Rechts- oder Friedensordnung meditieren, ihre Differenzen nicht übertreiben. Nun, niemand behauptet, daß Rechtslogik bloß Logik ist. Sie hat auch nach Kelsen das juristische Grundphänomen „des sozialen Seins“

³ Auch Kelsen scheint der Unterschied zwischen Rechtlichem und Logischem nicht „außer Sicht“ (S. 13) geraten zu sein: „To reduce the idea of justice to the idea of unity of order means the replacement of the ethical by the logical idea. It means the rationalization of the originally irrational idea of justice, the ‚logification‘ of an ideal originally alien to the logos. It is the result of an attempt to transmute justice, a value of volition and action, into a problem of cognition ... Once justice becomes its object, cognition cannot help denaturing the ethical ideal of justice to the logical idea of order as the non-contradictory unity of system, a conception quite alien to that ideal“ (General Theory, S. 440 f.). Künstliche sind keine natürlichen Antinomien.

(S. 294) zum Gegenstande. Kein Mensch bezweifelt die löblichen Thesen: „Der Richter nimmt nicht nur eine logische Operation vor; er vollzieht einen Willensakt, entscheidet“ (S. 268) und: „Keine Entscheidung ist vollständig begründet, die nicht die Werturteile deutlich werden läßt, auf denen sie beruht“ (S. 274). Aber wir stimmen fast alle darin überein, daß ein „rein formaler“ Allgemeinbegriff die charakteristischen, nicht mehr auflösbaren Grundzüge eines Objektes wiedergibt.

Derselben Ansicht ist Coing: „Es handelt sich für die Rechtsphilosophie darum, aus der Fülle der individuellen, einmaligen Bildungen das Phänomen des Rechts als Typus herauszuarbeiten. Hierfür genügt es nicht, einen empirischen Allgemeinbegriff des Rechts induktiv zu finden, also einen Begriff, dessen Merkmale sich in jeder individuellen Rechtsorganisation wiederfinden ... Eine solche Definition bietet zwar den Vorteil, daß unter ihr Schema sich jede denkbare Rechtsordnung ohne Schwierigkeiten einordnen läßt. Aber ...“ (S. 6 f.). Also läßt sich das Allgemeine doch im Individuellen wiederfinden. Somit genügt ein Allgemeinbegriff zur Charakterisierung des Typischen. „Aber“ der Mensch ist jenes „einmalige“ Wesen, das auch da Schwierigkeiten sucht, wo sich nur „große“ Vorteile darbieten.
New York. Morris Stockhammer

H. P. H. Teesing, Das Problem der Perioden in der Literaturgeschichte.
1949, Groningen und Batavia, J. B. Wolters. 146 S.

Seit die Literaturgeschichte in die Phase methodischer Überlegungen eingetreten ist, zeigt sie eine bedenkliche Neigung, über ihre Befugnisse als Spezialwissenschaft hinauszugehen und sich als Prinzipienlehre zu etablieren. Die Gründe hierfür sind klar. Die klassische Philologie kennt als mittelste Aufgabe die Sicherung und Erklärung der Texte; hierzu tritt, was das humanistische Gymnasium „die Realien“ nannte, also ursprünglich Mythologie, Geographie, politische und kulturelle Geschichte Griechenlands und Roms, Biographik, Metrik und was sonst noch zur Deutung eines Textes wichtig schien. Als sich im 19. Jahrhundert Geschichte und Geographie als Wissenschaften zu entwickeln begannen, machten sich „die Realien“ selbständig, sie wurden um ihrer selbst willen betrieben: den Historiker beschäftigt ein geschichtlicher Zusammenhang, der Text ist nicht mehr Ausgangspunkt der Arbeit, er wird nur insoweit wichtig, als er „Quelle“ ist. Und die gleichzeitig mit den historischen Wissenschaften um ihr Recht und ihre Verfahrensweise ringenden neueren Philologien haben diese Entwicklung mitgemacht: Sicherung der Texte war eine Aufgabe, die man von der klassischen Philosophie übernahm und die keine neue Methodik erforderte, aber was darüber hinaus zu tun blieb, war (und ist noch) umstritten. So läßt sich der Weg der Literaturhistorie in den neueren Philologien als ein Abrücken von der klassischen Philologie darstellen. Hierzu trat als zweite Entwicklungsstufe im 20. Jahrhundert ein Zweifel am Recht der engen Verknüpfung von Literaturbetrachtung und Geschichte. Das Kunstwerk sei „ewig“, so wurde argumentiert, es dauere in der Zeit, es

sei — soweit es „echtes Kunstwerk“ sei — dem geschichtlichen Prozeß entzückt, und darum sei es die Aufgabe, eine „Literaturwissenschaft“ zu schaffen, die über historische Zusammenhänge hinaus mit „morphologischen“ und „existentiellen“ Mitteln dem Geheimnis des Kunstwerks nachspüren und seine „Gesetzmäßigkeiten“ ergründen solle. Im Anschluß an Ergebnisse der Kunstgeschichte, der Soziologie und gewisser philosophischer (und pseudophilosophischer) Forschungsweisen etablierte sich eine am Gedanken des „Typus“ und des „Gesetzes“ orientierte Wissenschaft von der Literatur. So geistreich viele Behauptungen dieser von Burdach als „Literaturnostik“, von Ernst Robert Curtius mit schöner Offenheit als „Phantom“ gekennzeichneten Verfahrensweise immer sein mögen, es muß doch gelten, daß jeder saisonmäßig bedingten Furcht vor „Historismus“ zum Trotz — eine grundsätzlich geschichtsfremde Literaturgeschichte schlicht und einfach ein Unsinn ist.

Aus diesem Grunde ist es außerordentlich verdienstlich, wenn sich Literaturhistoriker des Tatbestandes erinnern, daß die Periodisierung der Vergangenheit eine notwendige Voraussetzung literaturhistorischer Arbeit ist. So ist Teesings Buch als Gegengewicht gegen vielfältige geschichtsfremde Ansätze ein löbliches Beginnen. Um so bedauerlicher ist es, gleich von Beginn an feststellen zu müssen, daß der Verfasser sich den Zugang zu seinen Problemen verbaut, indem er eine neue Wissenschaft konstituiert, die er „Theorie der Literaturgeschichte“ nennt, und der es unter anderem obliegen soll, festzustellen: 1. was es mit dem Problem der Periodizität und der Periodisierung in der Literaturgeschichte auf sich habe, 2. wie sich die Literaturhistoriker mit diesem Problem bisher abgefunden haben und 3. welche Periodisierungsweisen ergebnisreich für die Literaturgeschichte seien.

Es bedarf keines besonders geschulten Blickes, um zu erkennen, daß die zweite und dritte dieser Aufgaben ihren Platz innerhalb der Disziplin haben, während eine Untersuchung des Begriffs der „Epoche“ eine prinzipienwissenschaftliche Arbeit ist. „Epoche“ oder „Periode“ ist eine Invariante der Geschichte; wer sie begrifflich bestimmt, stellt sich außerhalb historischer Erkenntnis, das übersieht Teesing.

Und damit wäre dieses Referat, soweit es den Philosophen betrifft, eigentlich am Ende. Teesings Verfahren ist jedoch im Einzelnen so bezeichnend für den Stand der Literaturgeschichte von heute, daß eine Reihe von Einzelbeobachtungen mitgeteilt werden sollen. Der Verfasser beginnt mit einer Erörterung der Positionen Petersens und Breysigs, die darüber gestritten haben, ob man besser Perioden bilden könne, wenn man von künstlerischen oder besser, wenn man von gesellschaftlichen Entwicklungen ausgehe. Diese Fragestellung verfehlt das Problem: Periodisierung bedeutet ja gewiß nicht starre Einteilung vergangener Zeit nach einem irgendwoher genommenen „Grundsatz“, sondern die vielmehr jedem Gegenstande der Geschichte gemäße Gliederung.

Daß wir Epochen bilden, ist Ausdruck unserer Fähigkeit, erlebte Zeit zu gliedern, zu rhythmisieren, das heißt historisch zu verfahren. Mit Recht formuliert Hönigswald so scharf, daß er vom „Problem der Geschichte“

als „dieser durch besondere methodische Gesichtspunkte bedingten Form einer Gliederung der Zeit“ spricht (Vom Problem des Rhythmus, Leipzig 1926, S. 89). Wie man gliedert, liegt dem Historiker zu entscheiden ob, und eine jede Gliederung ist richtig, die Ergebnisse erzielt; daß aber überhaupt gegliedert, periodisiert, rhythmisiert werden muß, also das Problem der Epoche selbst, gehört in den Bereich des Wissenschaftstheoretikers oberhalb der Einzelwissenschaft.

Bei Teesing laufen diese beiden Gesichtspunkte durcheinander. Aus diesem Grunde quält ihn in einem ersten Kapitel die Schwierigkeit, daß eine normativ gerichtete, typisierende „Literaturwissenschaft“ sich dem Problem der Periode auf andere Weise nähert als die traditionelle Literaturgeschichte, während sein zweites Kapitel „über die innere Struktur der Perioden“ von der seltsamen Meinung ausgeht, es handele sich zwar „eigentlich“ um ein philosophisches Motiv, das aber, da dem Philosophen oft die historische Kenntnis fehle, vom Historiker bearbeitet werden müsse, zumal die Geschichtsphilosophie ein „Niemandland“ sei (S. 39). An sachlichen Ergebnissen enthält das auf dieser merkwürdigen These aufgebaute Kapitel vornehmlich den richtigen Satz, daß der Begriff der Epoche sich entleere, wenn nicht mehr von „historischen Gebilden“, sondern von „Strukturen“, „Kategorien“ und „Typen“ gesprochen werde. Mit anderen Worten: Wo die Geschichte Pseudo-Prinzipienwissenschaft zu sein versucht, verliert das Motiv des Gliederns der Zeit unter besonderen methodischen Gesichtspunkten seinen echten Sinn.

Das stärkste, dritte Kapitel des Buches (das vierte ist kaum mehr als eine kritische Literaturübersicht) will die Epochen der Geschichte aus der Lehre von der Abfolge der Generationen erklären, wobei gegen die allzu vereinfachende Gleichsetzung von „Generation“ und „Periode“ die Generation als „Stoßtrupp einer Periode“ bezeichnet wird und schreitet dann zu einer ausführlichen Darstellung verschiedener Theorien über die Stelle der Kunst im Zusammenhange der Kultur vor.

Wenn man das Buch gelesen hat, bleibt ein zwiespältiger Eindruck: Eine Fülle von Kenntnissen, eine beachtliche Fähigkeit, Gedankengänge anderer Forscher darzustellen und miteinander zu verknüpfen, eine erfreuliche Einfachheit und Klarheit in der Schilderung komplizierter Zusammenhänge — und eine Ausgangsposition, die von vornherein ein bedeutsames Ergebnis ausschließt, weil Einzelwissenschaft und Prinzipienlehre in ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit nicht erkannt sind. Werner Milch †

Carl Albrecht: Psychologie des mystischen Berufsseins. Carl Schünemann Verlag, Bremen 1951. 264 S.

Das ist eine exakte und saubere psychologisch-phänomenologische Untersuchung, die sich streng in den Grenzen der Psychologie hält. Auf Grund einer guten Kenntnis der psychologischen Literatur und einer anscheinend recht reichen psychotherapeutischen Erfahrung sucht der Verf. einen wissenschaftlichen Weg zum Phänomenbereich der Mystik. Er führt ihn über die

eingehende und genaue Psychologie der Versenkung zum Versunkenheitsbewußtsein und seiner Eigenart. Aus ihm hebt sich wieder das mystische Bewußtsein heraus durch die besondere Natur des in ihm erlebten „Ankommenden“ als eines Umfassenden. Verf. kommt so zu der Definition: „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein“. Die Ekstase ist nach ihm keineswegs charakteristisch für die mystische Erfahrung; sie ist nur ein Grenzzustand. Jene gehört vielmehr zu „den geordnetsten, gesündesten und wachsten Zuständen“ des Menschen. Die Subjekt-Objektsplaltung braucht durchaus nicht in ihr zu entfallen.

So glatt und ungehindert man den aufgezeigten Weg mitgehen kann, so bleibt doch die entscheidende Frage unbeantwortet, ob nicht doch eine spezifische Einstellung zur Mystik gehört über alle zur Versunkenheit hinaus, eben die Tendenz zur unio mystica, zur „mystischen Einung“. Sie will gerade die Aufhebung der Subjekt-Objektsplaltung erzielen und so zur Ekstase führen, die durchaus nicht ein Rauschzustand sein muß. Die Belege aus der psychotherapeutischen Erfahrung überzeugen nicht von ihrer wirklich mystischen Natur. Das tun nur Beispiele von unbestrittenen Mystikern, wie sie bei R. Otto „Westöstliche Mystik“ oder auch bei W. James „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“ gegeben werden, die beide nicht angeführt werden. Auch dieses Buch scheint dem Ref. gerade in seiner einwandfreien Methode und klaren Fragestellung und Begriffsbildung ein Beweis mehr dafür zu sein, daß die experimentelle Psychologie jeglicher Art – und die auf solchen psychotherapeutischen Erfahrungen beruhende gehört auch darunter – prinzipiell nicht zureicht, religions- wie überhaupt wertpsychologische Grundprobleme zu lösen. Denn die hier erforderlichen Einstellungen und Bedingungen können nicht künstlich oder willkürlich erzeugt werden.

Marburg/Lahn

Fr. Großart

Julius Jacob Schaaf: Über Wissen und Selbstbewußtsein. In Form einer Auseinandersetzung mit der grundwissenschaftlichen Philosophie. Dr. Roland Schmiedel Verlag, Stuttgart 1947. 176 S.

In scharfsinniger Weise wird hier an dem „Begriff des Wissens und des Selbstbewußtseins, so wie er in dem System Johannes Rehmkes entwickelt vorliegt“ (Schaaf, S. 13) Kritik geübt. Diese beruht wesentlich darauf, Unstimmigkeiten in der Begrifflichkeit, deren sich Rehmke bediente, nachzuweisen und trägt daher stark formalen Charakter. So wird mit Recht angegriffen, daß Rehmke die wahrgenommenen dinglichen „Einzelwesen“ als „Bestimmtheitsbesonderheiten“ der Seele faßt, wonach das wahrgenommene Ding mit dem Wahrnehmen so eine Einheit bilden würde, wie z. B. Gestalt + Besonderheit nach Rehmke das eine unteilbare Wesen „runde Gestalt“ ergibt. Aber die absurde Folgerung scheint uns nicht so sehr die Konzeption Rehmkes vom Verhältnis Bewußtsein – Einzelding zu treffen, sondern nur die Fassung jener Beziehung in die von ihm definierten Kategorien, wobei charakteristisch für die grundwissenschaftliche Philosophie

überhaupt ist, daß Rehmke hinsichtlich jenes Verhältnisses mit dem naiven Menschenverstand konform gehend lediglich die Tatsache zu konstatieren weiß, „daß wir Seelen Dingliches wahrnehmen, also haben“. (Psych. 114/5 cf. Schaaf, S. 26.) Es scheint uns nicht, wie Schaaf hier meint, die pure Berufung auf jene Tatsache die Unfähigkeit Rehmkes anzuzeigen, sie mit seinen kategorialen Mitteln zu fassen, sondern den Grundmangel der Rehmkeschen Position zu kennzeichnen: daß er die Tatsachen des naiven Bewußtseins einfach registrierend stehen läßt, um sie mit einer äußerlichen Begriffsapparatur zu umkleiden, weshalb auch die Kritik Schaafs eigentlich durchgängig nur den Vorwurf erheben kann, daß die Tatsachen nicht recht in die vorher festgelegten Hülsen passen.

Dies zeigt auch der Vergleich des komplizierten Rehmkeschen Beziehungsbegriffes mit seiner Lehre vom Wissen als beziehungslosem Haben. Im 2. Kapitel S. 55 wird behauptet, die Inhärenz der Akzidenzien in der Substanz laufe nach der Scholastik auf ein äußerliches Anhaften der Akzidenzien an der Substanz hinaus. Diese Auffassung bedeutet ein völliges Mißverständnis des ontologischen Charakters jener scholastischen Unterscheidung. Daß die Substanz „Träger der Akzidenzien“ genannt wird (cf. Schaaf, S. 56), bedeutet, daß sie die Prinzipien (*essentia*, *haecceitas*, *existentia*) enthält, die Seiendes als solches konstituieren und daß alles andere, also die Akzidenzien, ihr Sein daher nur durch die Substanz als „ens per se stans“ haben. Diese Verbindung ist so wenig äußerlich, daß man in auf Aristoteles zurückgehender Redeweise sagen kann, daß Akzidens sei nicht ens, sondern „entis“. Die Substanz ist keineswegs „der unveränderliche stetig sich gleichbleibende Kern eines Dinges oder einer Seele –, an dem die Akzidenzien, Qualitäten kommen und gehen“ (S. 56). Es gibt in der Scholastik „*accidentia propria*“, die so notwendig aus der substantiellen Wesenheit resultieren, daß die Vorstellung der betr. Substanz ohne sie ein begrifflicher Widerspruch wäre wie z. B. nach Thomas der menschliche Intellekt Akzidenz der Geistsubstanz ist, das notwendig aus dieser resultiert. Das sachhaltig eigentlich Unfruchtbare der Kritik Schaafs zeigt sich besonders deutlich auch im 3. Kapitel, in dem die Lehre Rehmkes vom Wissen als beziehungslosem Haben behandelt wird. Nach Rehmke paßt auf „Wissen“ weder seine Kategorie der Bestimmtheit der Seele (Vorstellungen, Wahrnehmungen usw. sind Bestimmtheiten) noch die der Eigenschaft, es bleibt also nur die des Wesens, das nach Rehmke in vielen vorfindliches „identisches Allgemeine“ ist. Die Beweisführung Schaafs zeigt nun, daß Wissen, da es sich nach Rehmke nie als Allgemeines zu Besonderem verhalten kann (also nie das Allgemeinere zu Vorstellungen usw. sein kann) nicht mit seinem Wesenbegriff übereinstimmt. Im 5. Kapitel versucht der Verf. eine eigene Theorie des Wissens und des Selbstbewußtseins zu geben. Wissen wird als „bildloses, neutrales, instantanes Haben“ charakterisiert. Rein phänomenologisch ist die an ähnliche Ausführungen in Husserls „*Ideen*“ gemahnende Kritik der Abbildtheorie. Aber nur vom Standpunkt einer radikal durchgeführten phänomenologischen Philosophie aus kann ich vom Nichterleben eines die Wahrnehmung des Gegenstandes vermittelnden Bildes auf dessen Nichtvorhandensein schließen. Sonst taucht gerade, wenn ich Wissen

als „bildloses und in diesem Sinne unmittelbares Haben“ (S. 140) bezeichne, sogleich die Frage nach den solchen „Haben“ ermöglichenden Bedingungen, also nach dessen Vermittlung auf, eine Frage, die allerdings über das Niveau grundwissenschaftlicher Betrachtung hinausreichen dürfte. Die Charakterisierung der Bewußtseinsakte als instantaner stammt ursprünglich von Melchior Palagyi.

Die paradoxe Situation beim Selbstbewußtsein wird darin gesehen, daß dessen Gegenstand selbst fähig sei, zu wissen, ja um sein Gewußtwerden durch ein Wissen wissen könne (S. 165). Die Lösung, die der Verf. bringt, beruht auf einer „Urtatsache von höchst einprägsamer, zwingender Gewalt“ (S. 166). Diese, das „absolut einheitliche“ Erlebnis des Sichselbstwissens zeigt uns, daß Wissen und das gewußte Wissen streng ein und dasselbe sind. Aber war nicht gerade dieser Gedanke in seiner sich auf das Phänomen des Selbstbewußtseins stützenden und vom Verf. im 2. Kapitel kritisierten Lehre vom Wissen als „beziehungslosen Haben“ ein Hauptanliegen Johannes Rehmkes? Und erweist sich nicht damit die Kritik Schaafs in ihrer eigenen Fortführung als nur auf die begriffliche Apparatur gerichtet, die den Inhalt unberührt läßt?

Frankfurt a. M.

Walter Höres

Philosophische Bücherei:

- Bd. 1. *I. Kant: Träume eines Geistessehers*, hrsg. von F. Bassenge;
Bd. 2. *J. Dietzgen: Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, hrsg. von G. Mende;
Bd. 3. *I. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, hrsg. von G. Klaus;
Bd. 4. *J. G. Herder: Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von F. Bassenge;
Bd. 5. *L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von W. Harich.
Bd. 6. *J. J. Rousseau: Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen*, hrsg. von Peter Goldammer.
Aufbau Verlag, Berlin 1954-55.

Die „Philosophische Bücherei“, deren erste Bände hier anzuzeigen sind, ist offensichtlich bestimmt, für die Ostzone die dort leergewordene Stelle der altrenommierten Meinerschen „Philosophischen Bibliothek“ zu besetzen. Daß dabei solche Texte bevorzugt werden, die eine innigere Beziehung zur materialistischen, antimetaphysischen, atheistischen Tradition haben, ist nicht anders zu erwarten. Es gibt der Reihe ihr Gesicht. Es scheint mir auch, daß diese Tradition größere Aufmerksamkeit verdiente, als ihr meist zuteil wird. Die Bedeutung der bisher veröffentlichten Stücke braucht den Lesern dieser Zeitschrift nicht erst erläutert zu werden. Die Schrift des Lohgerbers Dietzgen ist freilich kaum mehr als ein in seiner Art interessantes Dokument, die Schwächen der Herderschen Metakritik, die dieser eben doch nur wenig selbständiges Interesse lassen, werden vom Heraus-

geber selbst hervorgehoben. Das Feuerbach-Bändchen bringt neben dem Titel-Aufsatz von 1839 noch die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ von 1842 und die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ von 1843.

Die Bände sind jeweils mit einer kurzen Einleitung der Herausgeber – die nur bei Dietzgen größeren Umfang hat – und einem kurzen Lebensabriß am Schluß versehen. In der Textgestaltung lehnen sich die Bände an ältere Ausgaben an, bei Kant an die Cassirers, bei Feuerbach an Bolin-Jodl, bei Herder statt an Suphan an Düntzer. Format und Aufmachung sind ansprechend.

Hembsen i. W.

J. v. Kempiski

Kurt Schilling: Geschichte der Philosophie. 2. Band: Die Neuzeit. Zweite, verbesserte Auflage. 1953, München-Basel. Ernst Reinhardt.

Eine Geschichte der Philosophie der Neuzeit so zu gliedern, daß nacheinander „die Italiener“, „die Franzosen“, „die Deutschen“, „die Engländer“ und „die Amerikaner“ behandelt werden, ist zumindest ungewöhnlich. Daß dadurch, wie der Verf. meinte, die Vielstimmigkeit der philosophischen Leistung in der Neuzeit gegenüber ihrer früheren Einstimmigkeit zu angemessenem Ausdruck komme, wird kaum zugeben, wer diese Vielstimmigkeit weniger in bestimmten nationalen Eigentümlichkeiten als in den verschiedenen Problemstellungen und Methoden und in verschiedener Systematik sieht. Wenn ein Handbuch wie das Ueberwegsche diesen Ausweg für das 19. Jahrhundert beschritten hatte, so doch aus dem einfachen Grunde, weil für diesen Zeitraum das Material nicht so aufgearbeitet war – und weithin noch nicht ist –, daß ein anderes Verfahren sich empfohlen hätte. Der umfangreiche Stoff ließ sich so zwanglos an Bearbeiter verschiedener Nationalität aufteilen. Wenn nun aber schon ein einzelner die Darstellung des gesamten Stoffes unternimmt, so liegt für eine Aufspaltung nach Nationen gar kein Grund vor – denn schließlich bedeutet Geschichte der *Philosophie* doch Geschichte der philosophischen Probleme und Ideen. Oder liegt dem Verfahren bei Sch. doch mehr zugrunde? An einer Stelle wenigstens spricht er aus, stammgebundene und völkische Eigenarten spielten überall eine wichtige Rolle (S. 178). Was Sch. freilich zur Begründung dieser These vorträgt, ist so dürftig, daß es eine Auseinandersetzung nicht lohnt. Sch. legt Wert darauf, für jeden Philosophen den Geburtsort anzugeben (Campanella aus Stilo, Windelband aus Potsdam), nicht ohne zu bemerken, daß dieser über die Herkunft der Familie natürlich nichts sage. Dennoch gibt er für Italien, Frankreich, Deutschland und England Karten bei, auf denen nur die Geburtsorte der von ihm behandelten Philosophen eingetragen sind. Da bereits Philosophen wie z. B. Tetens, Bouterwek, Forberg nicht behandelt werden, sind diese Karten vollends wertlos. Die Vorstellungen, die den Vf. leiten, sind handgreiflich und simpel. Bei Bergson, Cohen und Husserl werden die in jedem Konversationslexikon leicht nachzuschlagenden Geburtsorte nicht genannt. Moses Mendelssohn, Salomon

Maimon und Ernst Cassirer sind dieser Philosophiegeschichte nicht bekannt. Vf. bezeichnet es als „ungebräuchlich“, daß er in seiner Darstellung „eine Reihe eigener, nur zum Teil separat veröffentlichter Forschungsergebnisse“ verwende – eine erstaunliche Behauptung in jeder Hinsicht. Der wissenschaftliche Philosophiehistoriker pflegte sich bisher dadurch vom bloßen Kompilator zu unterscheiden, daß er auf eigenen Forschungsergebnissen aufbaut. Aber wie steht es damit bei Schilling? Ich habe seine Behauptung nachzuprüfen versucht, bin aber dabei weniger auf unveröffentlichte Forschungsergebnisse des Vf. als auf die Tatsache gestoßen, daß für weite Strecken z. B. der Ueberweg eine, ja seine *einzige* Quelle ist – so für die italienischen Humanisten, Neuplatoniker und Aristoteliker, für Campanella, Testa, Cantoni, für Geulincx, Saint Simon, Proudhon, für de Gros, Fouillée, Guyau, für Hamann, E. v. Hartmann, Mach. Die Reihe läßt sich fortsetzen. Für andere gibt es wieder andere Quellen, so für Bradley und McTaggart das bekannte Buch von Metz, für Bolzano das Ziegenfußsche Philosophenlexikon. Auch die Zitate werden solch sekundären Quellen entnommen, das Referat besteht in bloßer stilistischer Umformung des Ueberwegschen oder Metzschens Textes. Eingeflochtenes Raisonnement verrät keine tiefere Quellenkenntnis. Ich gebe ein Beispiel:

Ueberweg III, S. 614: So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die bloße Tatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz.

Schilling S. 255 f.: Hamann... bekämpfte dessen (scil. Kants) Trennung von Verstand und Sinnlichkeit, allerdings ohne deren Sinn begriffen zu haben. Er meinte, schon die Sprache widerlege diese Trennung, denn in jedem Wort werde die Vernunft unmittelbar sinnlich, eine wirklich geistreiche und fruchtbare Bemerkung.

Die Abhängigkeit Schillings vom Ueberweg bis in die Satzkonstruktion hinein (widerlege... denn) ist deutlich. Ein Urteil über Hamann auf Grund der 14 Zeilen, die der Ueberweg für ihn übrig hat, ist – ob zutreffend oder nicht – uninteressant. Aber was ist nun eine „wirklich geistreiche und fruchtbare Bemerkung“. Diese Worte suggerieren dem Leser, daß bei Hamann zu lesen stehe, in jedem Wort werde die Vernunft unmittelbar sinnlich. Man wird eine derartige „Bemerkung“ in Hamanns Werken vergeblich suchen. (Vgl. Hamann, Werke ed. Nadler III, 286 ff.)

Zum Schluß sei noch kurz auf den Abschnitt „Die amerikanische Philosophie“ eingegangen. Er stammt von Eduard Baumgarten. Die Darstellung beschränkt sich auf den Pragmatismus und bei diesem auf Emerson, James und Dewey. Je eine Seite sind J. Edwards und B. Franklin gewidmet. Der Rest wird auf knapp fünf einleitenden Seiten mehr abgetan als behandelt. Was dieses Verfahren verschlage, zeige Schneiders History of American Philosophy, wie B., nicht mit Unrecht, bemerkt.

Es ist nun das dritte Mal, daß dieser, wie das Vorwort sagt, „auch nach amerikanischem Urteil beste Kenner dieser Materie in Deutschland“ die amerikanische Philosophie unter diesen Beschränkungen darstellt. Vom Thema her motiviert waren diese Beschränkungen nur in der ersten Dar-

stellung, die unter dem Obertitel: „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeindewesens“ erschien. Aber man wird es begrüßen, wenn ein Autor seine Darstellung auf das beschränkt, was er kennt.

Hembsen i. W.

J. v. Kempksi

Adolf Dyroff: Einleitung in die Philosophie. Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Ästhetik. Aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegeben von Wladimir Szykarski in der Reihe „Deus et anima“. Franz Goerlich, Freiburg i. Br. 438 S.

Adolf Dyroff: Sollen wir noch Aristoteliker sein? Von demselben Herausgeber aus dem handschriftlichen Nachlaß in der Reihe „Deus et anima“. Bonn. Universitäts-Verlag. 20 S.

Die vorliegende „Einleitung“ ist zugleich historisch und systematisch, sofern die Geschichte der „allerallgemeinsten Fragen des menschlichen Geistes“ (S. 1) wie z. B. der Fragen nach „Subjekt – Objekt“, „Ideal – Real“, „Erfahrung und Denken“ usw. kritisch vom Standpunkt eines sich an der scholastischen Philosophie orientierenden Realismus gesehen wird. Die Kritik stellt dabei stark auf der Tradition fußend oft in origineller Weise eine „immanente Kritik“ der Philosophiegeschichte durch sich selber dar.

Schon in der Würdigung ganz zu Unrecht so wenig beachteter Denker wie z. B. Deutingers oder Teichmüllers zeigt sich die große philosophiegeschichtliche Akribie, auf der auch dieses Werk Dyroffs aufgebaut ist. Der Verf. versteht es, Gedanken aus seiner Anschauung ganz heterogenen Systemen herauszuschälen und für seine Philosophie relevant zu machen, wobei ihm die Eigenschaft des scholastischen Realismus zustatten kommt, kein in sich geschlossener systematischer Zusammenhang zu sein, sondern vielmehr ein fortlaufendes Aufnehmen und begriffliches Verarbeiten des Erfahrenen.

Gerade diese Eigenart peripatetischen Philosophierens betont auch die kleine Aristotelesschrift, die zeigen will, wie die aristotelische Philosophie, weil sie eben auf der Erfahrung aufbaut, durch keine Forschungsergebnisse der Sonderwissenschaften in ihrem wesentlichen tangiert worden ist bzw. tangiert werden kann. Dabei wird für die verbreitete abschätzige Bewertung des Aristotelismus das Unvermögen verantwortlich gemacht, seine wirklich konstitutiven Prinzipien von dem durch die Zeit allerdings überholten Beiwerk zu sondern. Der Hinweis auf die zentrale Stelle der Abstraktionstheorie in einer konsequent auf Aristoteles fußenden Systematik (cf. S. 16) scheint uns besonders glücklich.

Walter Höres

Wladimir Szykarski: Jugendgeschichte Adolf Dyroffs. 2., umgearb. Aufl. Franz Goerlich, Freiburg i. Br. 1932. 233 S.

Diese Biographie aus der Feder des um Dyroffs Nachlaß so hoch verdienten Bonner Professors führt an Hand der geistigen Entwicklung Dyroffs mitten in das geistige und akademische Leben um die Jahrhundertwende. Beson-

ders hingewiesen sei auf die sehr ausführliche Bibliographie der Veröffentlichung Dyroffs.

Frankfurt a. M.

W. Höres

Eugen Rosenstock-Huessy: Der Atem des Geistes. Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. 1950. 294 S.

In seiner „Vor-Schrift“ (wie es der Verfasser in launiger Weise anstatt „Vorwort“ nennt) erklärt Eugen Rosenstock, daß ihm „Kants Kritik der Reinen Vernunft“ als ein einziger grammatischer Satz, das kurze lateinische Wort ‚amo‘ als ein langes lyrisches Gedicht, der Begriff des ‚Reiches‘ oder ‚Staates‘ ... als eine Form in der Konjugation eines Zeitwortes“ erscheine. Das ist zumindest originell und man harrt der Dinge, die da kommen sollen. Nun erfährt man weiterhin, daß des Verfassers 1924 gedrucktes *Programm*, d. i. der Entwurf einer Sprachlehre, die „herrschenden Großmächte der Philosophen, Psychologen, Philologen, Logiker nicht erreicht“ habe. Hier liegt sicherlich die Schuld bei den „herrschenden Großmächten“: warum passen sie auch nicht besser auf! Vielleicht ist dieses Überhören der Grund dafür, daß Rosenstock in der vorliegenden Publikation die Notwendigkeit eines vertieften Hörenkönnens – mit „Herz und Hoden“, wie er sich in kräftigem Stabreim ausdrückt – betont. Darüber hinaus schildert er, wie „Der Atem des Geistes“ für ihn zu wehen begann: er enthüllt daß der Reihe nach ein Amerikaner und ein Schweizer, ein Mönch und ein katholischer Laie mit Fragen an ihn herangetreten seien, die die Ausarbeitung des vorliegenden Buches notwendig gemacht hätten: dies wird als eine eherne Konsequenz aufgezeigt, die an Leibniz „Daß alles durch ein festgestelltes Verhältnis herfurgebracht werden, ist ebenso gewiß, als daß drei mal drei neun ist“ (Aufsatz „Von dem Verhängnisse“) erinnert. Wie dem auch immer sei: Der Verlag behauptet im „Klappentext“, Rosenstock lehre uns wieder, daß das „Wort Fleisch geworden“ sei ...

Zürich.

Josef Rattner

Wolf von Siebenthal: Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung. Verlag Schmorl & von Seefeld Nachf., Hannover 1950. 99 S.

Die Geschichte der Medizin zeigt schon dem flüchtigen Blick große Mannigfaltigkeit in der Erklärung und Deutung der verschiedenen Krankheitsbilder. Die Problematik der medizinischen Wissenschaft und der Kunst des Heilens wurzelt letztlich darin, daß es um den Menschen geht. Notwendigerweise ist die ganze Problematik des Menschseins in das Kranksein verwoben. Die naturwissenschaftliche Heilmethode, die ihre großen Erfolge im letzten Jahrhundert hatte, sah von der Ganzheit des Menschen und ihren Sinnbezügen ab; sie drang nur in eine „Schicht“ des Menschen ein, nämlich in die, die der Naturwissenschaft wesensgemäß zugänglich ist. Die

gegenwärtige Medizin jedoch hat begonnen, auch seelische und geistige Zusammenhänge zu berücksichtigen und in ihre Theorie und Praxis einzubeziehen. Seit einigen Jahrzehnten hat sich die Medizin den Gedanken zu eigen gemacht, daß Krankheit mehr ist als eine Betriebshemmung in einem umgrenzten Organbezirk, daß eine gestörte Lebensordnung, eine Lebenskrise darin zum Ausdruck kommen kann. Man darf vermuten, daß der religiöse Mensch früherer Zeiten eine ähnliche Erfahrung gemacht hat, vor allem da, wo ihm Krankheit als Folge der Sünde galt. Die Abhandlung Siebenthals widmet nun der religiösen Krankheitsdeutung eine sorgfältige Untersuchung, die bei den Indern und Juden, im Christentum und bei den Kirchenvätern, bei mittelalterlichen und romantischen Ärzten die Verknüpfung von Sünde und Krankheit verfolgt. Dieser geschichtliche Abriss kann als vorzügliche medizinhistorische Arbeit anerkannt werden; das Ergebnis des Autors jedoch, der den religiösen Begriff der Sünde (und nicht den „anthropologischen“, der auf eine Verletzung einer „Lebensordnung“ hinweist) samt evtl. „Wunderheilungen“ in die Medizin eingeführt wissen will, muß wohl als ziemlich „unzeitgemäß“ charakterisiert werden.

Zürich.

Josef Rattner

Fichtes Wissenschafts-, Wirklichkeits- und Erziehungslehre läßt Drechsler in ihrer inneren Einheit vom Begriff des Bildes aus vor unserem Auge erstehen. Wirklichkeit wird für Fichte zu einer reinen Bildwirklichkeit; Grundbild aller Wirklichkeit aber ist das Bild, das das Ich von sich selbst hat, durch das hindurch Welt und Wirklichkeit erst in ihrer Besonderheit erfaßt werden und das seinerseits Bild des Bildes, d. h. Bild des absoluten Bildes, des Bildes Gottes selbst ist. So weitet sich die Wissenschaftslehre aus zu einer Wirklichkeitslehre, in deren Mitte der Mensch in seiner unlösbaren Wirklichkeits- und Weltbezogenheit steht.

Fichte rückt damit plötzlich in die unmittelbare Nähe des modernen Existenzproblems und der modernen Wirklichkeitsinterpretation.

Fichtes Geschichtsphilosophie erhält erst in der Lehre vom Bild ihre innere Abrundung, vor allem aber wird seine Erziehungsphilosophie jetzt in ihrer ganzen Weite und Tiefe sichtbar und faßbar.

Fichtes

Lehre vom Bild

von Dr. Julius Drechsler,
Privatdozent für Pädagogik an der
Technischen Hochschule Karlsruhe

1955. 428 Seiten, Kartoniert DM 24,—

W. KOHLHAMMER
VERLAG STUTTGART

INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

173, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS-VIÉ

A partir de 1954:

Nouvelle forme de la Bibliographie internationale publiée depuis 1937

Bibliographie de la philosophie

Bulletin trimestriel

Publié sous les auspices

du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, de
la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, du Centre
National de la Recherche Scientifique et de l'UNESCO.

Président de la Commission des Travaux bibliographiques: R. KLIBANSKY.

Rédacteur international: GILBERT VARET.

Analyses, en plusieurs langues, des livres parus dans les pays qui sont en
correspondance avec l'Institut, rédigées avec la collaboration des membres
de l'IIP.

Prix d'un fascicule: 350 frs ou \$ 1.00.

Abonnement annuel: 1.050 frs, ou \$ 3.; 875 frs seulement, ou \$ 2.75
pour les membres d'une Société officielle de philosophie.

Paris 1954: T. I, 1; I, 2; I, 3.

Ancienne forme: I. Volumes encore disponibles: T. I, 1937, fasc. 2: 750 fr. –
T. II, 1938, fasc. 1 et 2 (non vendus séparément): 1.500 fr. – T. III, 1939,
fasc. 1 (seul paru): 750 fr. – T. IV, 1946, fasc. 1 et 2, chacun: 1.200 fr. – T. V,
1947, fasc. 1 et 2, chacun: 1.200 fr. – T. VI, 1948, fasc. 1 et 2, chacun: 1.200 fr. –
T. VII, 1949, fasc. 1 et 2, chacun: 1.200 fr. – T. VIII, 1950, fasc. 1 et 2, en un
seul volume: 1.750 fr.

II. DERNIERS VOLUMES A PARAÎTRE:

En 1955: T. IX, 1951, un volume seulement: 1750 fr. (paru).

En 1956: T. X, 1952-53, un volume seulement (sous presse).

Prière d'adresser les demandes d'abonnement et les chèques bancaires ou
postaux au nom de la

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN,

6, Place de la Sorbonne,

PARIS-Vème;

CCP. PARIS 196-30

„Ortegas Werk wächst zu der ganzen Höhe einer europäischen und überzeitlichen Bedeutung auf. Ein beispielhaftes Schicksal, ein beispielhaftes Denken.“

Arthur Hübscher

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

GESAMMELTE WERKE

IN VIER BÄNDEN

Jeder Band auf Dünndruckpapier gedruckt, in Leinen geb. DM 22.50, in Ganzleder DM 35.—
Band II (484 Seiten) wurde soeben ausgegeben, Band I (540 Seiten) erschien im Herbst 1954
Die Bände III und IV (jeweils etwa in dem gleichen Umfange wie I und II) werden Anfang
bzw. Herbst 1956 folgen.

Die in den deutschen Ausgaben vorliegenden Werke des spanischen Denkers stellen nur einen Bruchteil seines bisherigen Schaffens dar. Dessen Reichtum auch dem deutschen Publikum zu erschließen, setzt sich unsere Ausgabe der „Gesammelten Werke“ zum Ziel, die der Autor selber zusammengestellt hat. Diese vier Bände enthalten die wesentlichen, über Spanien hinaus bedeutsamen Arbeiten des Philosophen. Die zum erstenmal deutsch publizierten Schriften haben dabei den Hauptanteil; sie umfassen mehr als das Doppelte der bisherigen Einzelausgaben.

„Die Deutsche Verlags-Anstalt hat mit der Herausgabe der gesammelten Werke des spanischen Philosophen eine bedeutende kulturpolitische Aufgabe übernommen.“

Robert Haerdter / Die Gegenwart

„Ortega ist vielleicht der einzige Mensch in Europa, dem es gegeben und gemäß ist, mit der gleichen Intensität des Interesses, der gleichen Sicherheit des Urteils dem gleichen Glanz der Formulierung über Kant wie über Proust, über Debussy wie über Scheler zu sprechen. Zwischen vorgeschichtlichen Kulturen und kubistischer Malerei scheint es nichts zu geben, was diesen Kritiker nicht interessierte.“

Ernst Robert Curtius

Bitte fordern Sie unseren ausführlichen Prospekt an.

DEUTSCHE VERLAGS - ANSTALT
STUTTGART

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

BEGRÜNDET VON HANS VAIHINGER



Im Auftrag der Kantgesellschaft
Landesgruppe Rheinland-Westfalen
unter Mitwirkung von

L. W. Beck / Rochester, O. F. Bollnow / Tübingen, D. Brinkmann / Zürich, W. Bröker / Kiel, H.-G. Gadamer / Heidelberg, H. Glockner / Braunschweig, F. Grayeff / London, R. S. Hartman / Columbus, M. Horkheimer / Frankfurt, J. Hyppolite / Paris, F. Kaufmann / Buffalo, H. Knittermeyer / Bremen, R. Kroner / Philadelphia, P. Lachière-Rey / Lyon, L. Landgrebe / Kiel, H. J. Paton / Oxford, P. Ricoeur / Straßburg, P. A. Schilpp / Evanston, G. Schrader / New Haven, J. Thyssen / Bonn, P. Tillich / New York, H. J. de Vleeschauwer / Pretoria, W. H. Walsh / Oxford, M. Wundt / Tübingen

Herausgegeben von

Paul Menzer und Gottfried Martin

1 Band

4 Hefte

DM 28,—

Wegen redaktioneller Anfragen wolle man sich an die Redaktion Köln, Kreutzerstr. 12, wenden; sonst an den Kölner Universitäts-Verlag, Köln-Weidenpesch.
Prospekt durch Ihre Buchhandlung oder direkt durch den Kölner Universitäts-Verlag, Köln-Weidenpesch.

KÖLNER UNIVERSITÄTSVERLAG

Von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW,

dem Tübinger Philosophieprofessor,

sind in unserem Verlag erschienen:

NEUE GEBORGENHEIT

Das Problem einer Überwindung des Existentialismus
1955. 248 Seiten. Leinen mit farbigem Schutzumschlag DM 14.60

Bollnow geht dem Problem der Überwindung des Existentialismus nach, macht die Bedingungen sichtbar, unter denen sie erfolgen könnte und zeigt die Möglichkeiten, die sich abzeichnen beginnen. Im Existentialismus drängen brennende Fragen zur Entscheidung. Die allgemeine geistige Krise unserer Gegenwart kommt in ihm zum Ausdruck und es gibt keinen Weg zu ihrer Lösung, der am Existentialismus vorbeiführen würde. Wenn die Krise gelöst werden soll, muß der Existentialismus überwunden werden. Bollnow verweilt nicht bei spitzfindigen philosophischen Definitionen, sondern untersucht die menschlichen Haltungen den verschiedenen Lebenserscheinungen gegenüber.

DILTHEY

Eine Einführung in seine Philosophie
1955. 224 Seiten. Leinen mit farbigem Schutzumschlag DM 14.60

Nachdem das Interesse an Dilthey in der letzten Zeit unter dem Eindruck der scheinbar radikaleren Deutung der menschlichen Geschichtlichkeit in der Existenzphilosophie etwas in den Hintergrund getreten war, ist es heute, wo die verhängnisvolle Einseitigkeit dieser Auffassung immer deutlicher sichtbar wird, an der Zeit, diese Probleme wieder so weiträumig zu fassen, wie dies Dilthey selbst tat.

Bollnow sieht den bestimmenden Kern in Diltheys Denken in seiner Analyse des Lebens und der in ihm enthaltenen allgemeinen Grundverhältnisse. Bollnow läßt alles Entbehrliche fort, um diesen zentralen Fragenkomplex eindeutig herauszuarbeiten und zu einer systematischen Einheit zusammenzufassen.

EXISTENZPHILOSOPHIE

4. Aufl. 1955. 125 Seiten. Leinen DM 8.70

UNRUHE UND GEBORGENHEIT

Beispiele dichterischer Weltanschauung
260 Seiten. Leinen DM 12.80

„Es ist erfreulich, mit welcher Klarheit Bollnow schreibt. Mit einer selten umfangreichen Kenntnis der gesamten Literatur, mit seinem reichen Wissen geht der Verfasser die Fragen an, die sich aus der heutigen geistigen Situation ergeben.“
Arbeit am Ich, Wien

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Prof. Dr. Carl Hinrichs

Ranke

und die Geschichtstheologie der Goethezeit

Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft

Band 19. VIII, 254 Seiten, Leinen, DM. 19.80

Die Verknüpfung der für die Geschichtswissenschaft bis heute so bestimmend gewordenen Rankeschen Geschichtsanschauung mit Goethes geistiger Nachfolge ist ebenso neuartig wie aufschlußreich. Der Verfasser zeigt, daß sich namentlich die der „Weltgeschichte“ zugrunde liegende universalhistorisch-geschichtsphilosophische Konzeption in den mannigfaltigsten, mehr oder weniger stark voneinander abweichenden Variationen bei Herder, Lessing, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Görres, Fr. Schlegel u. a. ausbildete.

Originell in der Fragestellung, von hohem Anspruch in der Gedankenführung ist dieses Buch ein Werk von starker Aussagekraft.

MUSTERSCHMIDT-VERLAG

Berlin-West

GÖTTINGEN

Frankfurt